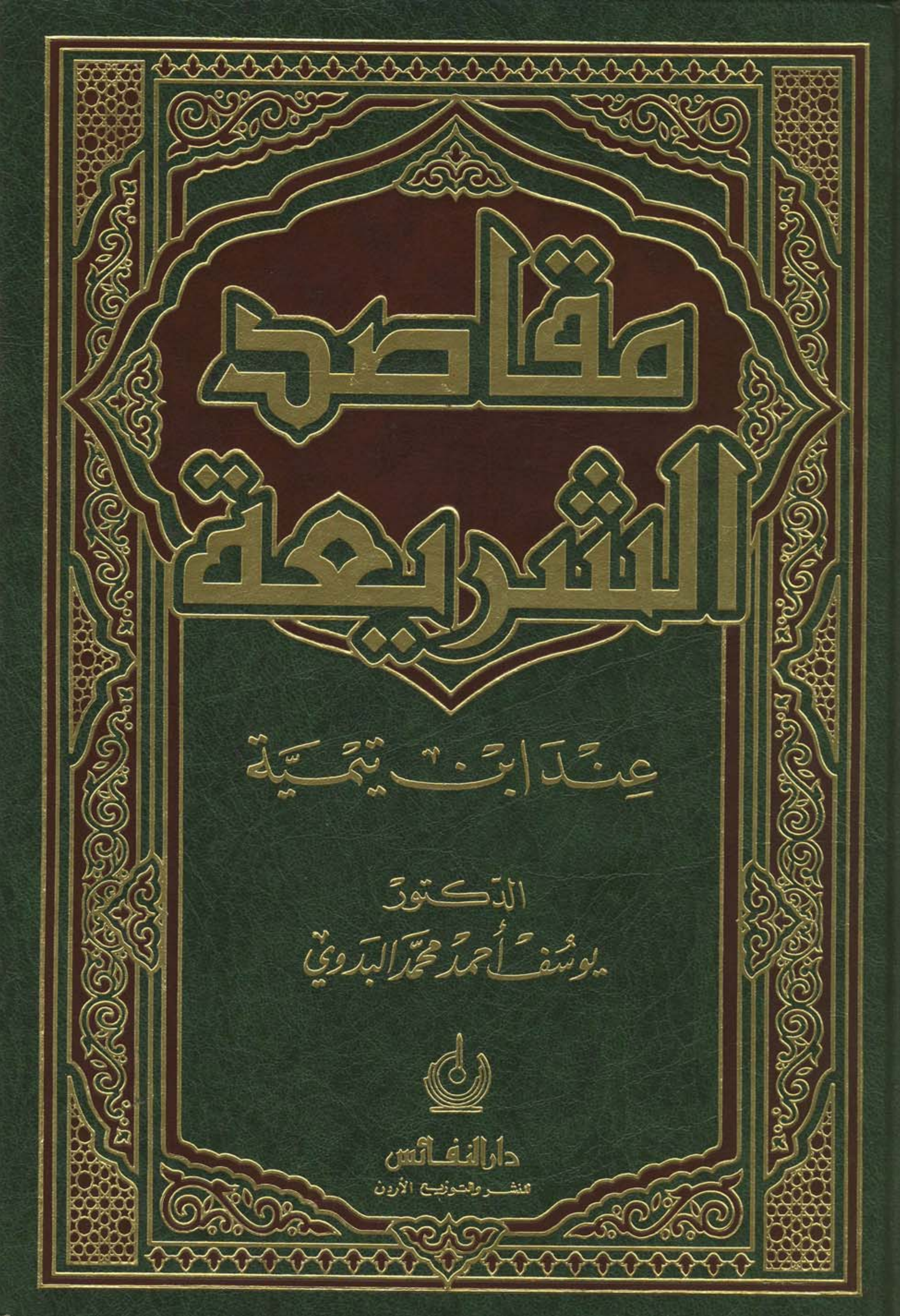
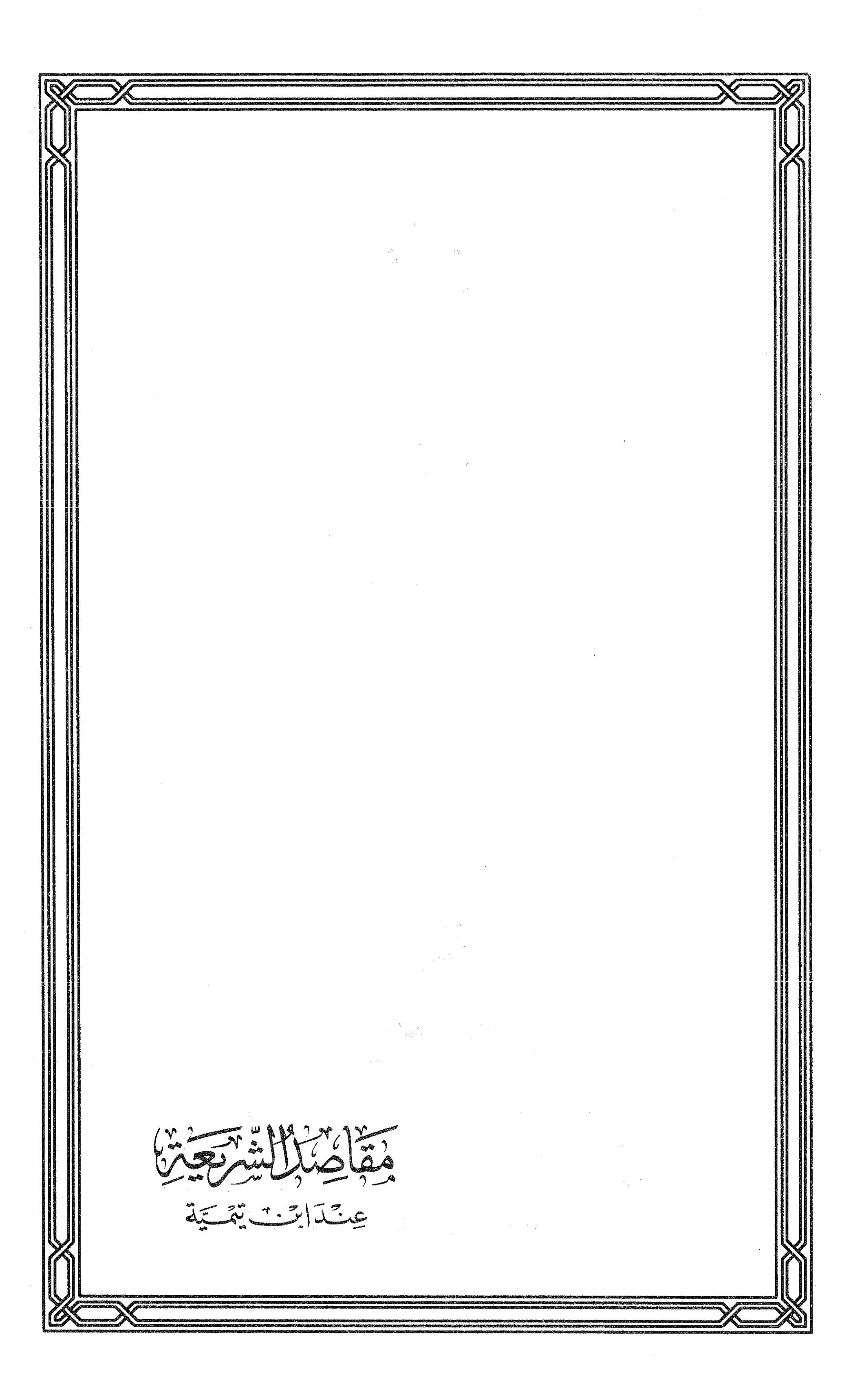


مقاصد الشريعة
عند ابن تيمية
الدكتور
يوسف أحمد محمد البدوي
دار النفائس
للنشر والتوزيع الأردن

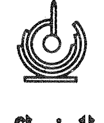

مقاصد الشريعة
عند ابن تيمية

مقاصد الشريعة

عند ابن تيمية

الدكتور

يوسف أحمد محمد البدوي



دار النفائس

للنشر والتوزيع ـ الأردن

بسم الله الرحمن الرحيم

أصل هذا الكتاب

أطروحة لنيل درجة الدكتوراة في الفقه وأصوله من الجامعة الأردنية - كلية الشريعة - وقد نوقشت هذه الرسالة بتاريخ ٢٢/١٢/١٩٩٩م ، وأجيزت.

وكانت لجنة المناقشة مكونة من الأعضاء التالية أسماؤهم:

١- الأستاذ الدكتور / محمد عثمان شبير مشرفاً

٢- الأستاذ الدكتور / عمر سليمان الأشقر عضواً

٣- الأستاذ الدكتور / محمد نعيم ياسين عضواً

٤- الأستاذ الدكتور / أبو اليقظان الجبوري عضواً

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، وكما يحب ربنا ويرضى، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه، وبعد: فإن من المعلوم من الدين بالضرورة، أن الله تبارك وتعالى ما خلق الخلق إلا لعبادته، وما جلب المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم إلا تحقيقا لذلك، قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات، الآية: ٥٦].

وإن الشريعة الإسلامية بالنسبة للعباد بمثابة غذاء الروح والقلب، وحاجة العباد لها أشد من حاجتهم إلى الطعام والشراب والكسوة والتناسل، فإن هذه الحاجات مكملة ومتممة لحاجتهم إلى معبودهم وخالقهم.

ولقد عني علماء المسلمين ببيان مقاصد الشريعة وغاياتها قديما وحديثا، وقد كتبت دراسات كثيرة حول مقاصد الشريعة لا سيما عند الشاطبي وابن عاشور، إلا أن دراسة هذا الموضوع عند ابن تيمية لم تر النور على نحو شامل وكامل ومؤصل.

وبسبب تفرق وانتشار نظرات ابن تيمية في هذا الموضوع، وجدت لزاما عليّ أن أستقري كتبه التي قاربت التسعين مجلدا، فضلا عن الدراسات الأخرى التي كتبت حوله، وما كتب في مقاصد الشريعة على وجه العموم.

أسباب اختيار الموضوع:

١- الحاجة الملحة إلى وجود دراسة تأصيلية خول هذا الموضوع.

٢- تصحيح بعض المفاهيم الخطأ في موضع المقاصد، تبناها كثير من الناس

قديما وحديثا.

٣- إبراز مكانة ابن تيمية في هذا المجال، وإسناد الفضل إلى ذويه وأهله.

٤- لمُّ وضَمُّ شتات هذا الموضوع من كتب ابن تيمية في رسالة علمية، تكون خلاصة منهجه وزبدة فكره.

الجهود السابقة في الموضوع:

لم أعثر فيما اطلعت عليه على دراسة شاملة تأصيلية في هذا الموضوع، وإنما الذي حام حولها بحثان.

١-بحث منشور في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد السادس والثلاثون، بعنوان: المقاصد الشرعية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية. للباحث: مسفر بن علي القحطاني. حيث جاء هذا البحث فيما يقارب أربعين صفحة، نصفها فكرة عامة عن مقاصد الشريعة، والنصف الآخر عن بعض أصول المقاصد عند ابن تيمية.

٢-بحث مقدم للدكتور عمر سليمان الأشقر من الطالب الأخ إبراهيم محمد الكور في مادة مقاصد الشريعة، لمرحلة الماجستير بالجامعة الأردنية.

وقد تركز البحث حول المصالح المرسلة وسد الذرائع والحيل وبعض القواعد المقاصدية وبعض الأمثلة التطبيقية عند ابن تيمية. وهو بعنوان: فقه المقاصد الشرعية عند شيخ الإسلام ابن تيمية. فيما يقارب السبعين صفحة ونيفا.

منهج البحث:

لقد سلكت في بحثي المنهج التالي:

١- اعتماد المصادر والمراجع الأصلية في العزو.

٢- عزو الآيات إلى مواطنها في القرآن بذكر اسم السورة ورقم الآية.

٣- تخريج الأحاديث النبوية من مراجعها الأصلية، وكذلك الآثار.

٤- فسرت ما خفي معناه من المفردات والتراكيب والمصطلحات الواردة، غالبا.

٥- عند إيراد المصادر والمراجع أقدم بالذكر ما تعرض للفكرة بدرجة أكبر وأغزر.

٦- حرصت على ذكر استيعاب مواضع القضية التي يعرض إليها ابن تيمية من جميع كتبه.

٧- توسعت في عرض بعض الموضوعات على وجه المقارنة للأهمية مثل مسألة التعليل.

٨- ترجمت للأعلام الواردة أسماؤهم في الرسالة ممن غلب على ظني عدم شهرتهم، إلا الذين وردوا في تاريخ علم المقاصد فترجمت لهم حتى تكتمل الدراسة عنهم تاريخيا وعلميا.



الملخص

مقاصد الشريعة عند ابن تيمية

تبلور هذه الرسالة موضوع مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، وقد جاءت في خمسة فصول وخاتمة:

الفصل الأول: تعريف بابن تيمية وبعلم المقاصد.

بينت فيه سيرة ابن تيمية، ومفهوم علم مقاصد الشريعة وتاريخ نشأته ومدى أهميته وأقسام المقاصد.

الفصل الثاني: عرض أبرز موضوعات المقاصد عند ابن تيمية.

وضحت فيه أهم قضايا المقاصد عند ابن تيمية وهي: مسألة التعليل، وطرق معرفة المقاصد، وقطعية المقاصد، ومدى حصر المقاصد في الضروريات الخمسة المعروفة، وجلب المصالح وتعطيل المفاسد.

الفصل الثالث: علاقة المقاصد بالأدلة المتفق عليها والمختلف فيها والسياسة الشرعية عند ابن تيمية.

جليت فيه علاقة المقاصد بالأدلة المتفق عليها وهي: الكتاب والسنة والإجماع.

وبالأدلة المختلف فيها وهي: القياس والاستصحاب والمصالح المرسلة وسد الذرائع وإبطال الحيل وقول الصحابي والاستحسان والعرف وشرع من قبلنا.

ثم علاقة المقاصد بالسياسة الشرعية.

الفصل الرابع: تطبيقات فقهية على حفظ المقاصد عند ابن تيمية.

ضربت في هذا الفصل الأمثلة من أقوال ابن تيمية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

الفصل الخامس: إسهامات ابن تيمية في علم المقاصد.

أبرزت في هذا الفصل دور ابن تيمية في علم المقاصد واستفادة الشاطبي منه، واعتدال ابن تيمية في المقاصد، وبناءه الاستدلال على مقاصد الشريعة، وربطه بين المقاصد وأصول الفقه، ووفرة تطبيقاته المقاصدية، وتأصيله القواعد المقاصدية، ومراعاته مقاصد المكلفين.

وجاء بعد هذه الفصول خاتمة اشتملت على أهم نتائج هذه الدراسة.



الفصل الأول

تعريف بابن تيمية وبعلم المقاصد

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: تعريف بابن تيمية.

المبحث الثاني: حقيقة علم المقاصد وتاريخ نشأته وأهميته وأقسام المقاصد.

المبحث الأول
تعريف بابن تيمية

تمهيد

إن الإحاطة بسيرة ابن تيمية وأخلاقه وجهاده من الصعوبة بمكان، وإنها ليكل منها البنان، ويتعب منها اللسان، إذ الشيخ جمع صفات العالم الرباني العالم العامل، **ولقد أخذت الكتابة عن هذا العالم وسيرته ثلاثة أشكال**[١]:

الشكل الأول: من أفرده بالترجمة، ومن ذلك: العقود الدرية لابن عبد الهادي، والأعلام العلية في مناقب ابن تيمية للبزار[٢]، والكواكب الدرية في مناقب ابن تيمية، لمرعي[٣] الحنبلي، وابن تيمية لأبي زهرة، وابن تيمية لمحمد يوسف موسى، والحافظ أحمد بن تيمية لأبي الحسن الندوي، وحياة شيخ الإسلام ابن تيمية لمحمد بهجة البيطار، ولمحات من حياة ابن تيمية لعبد الرحمن عبد الخالق، وابن تيمية والعمل الجماعي لعبد الرحمن عبد الخالق، وابن تيمية لصلاح الدين المنجد، وابن تيمية وإسلامية المعرفة لطه جابر العلواني، وبحوث الندوة العالمية لمجموعة من العلماء عن شيخ الإسلام ابن تيمية.

---

(١) انظر: ابن تيمية، شرح العمدة، ج١، ص ٢٥. مقدمة المحقق د. صالح الحسن.

(٢) هو عمر بن علي بن موسى بن الخليل البغدادي الأزجي البزار، الفقيه المحدث، من تلاميذ ابن تيمية، ومن مصنفاته: الأعلام العلية. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٤٤٤.

(٣) مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي، فقيه حنبلي له نحو سبعون كتابا، منها: دليل الطالب، وغاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى. الزركلي، الأعلام، ج٧، ص٢٠٣.

الشكل الثاني: من ترجم له في كتب التراجم العامة، ومن ذلك: الذهبي في تذكرة الحفاظ، وابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة، وابن كثير في البداية والنهاية، وابن حجر في الدرر الكامنة.

الشكل الثالث: الترجمة له في بداية تحقيق لأحد مؤلفاته أو دراسة عنه، ومن ذلك: مقدمة تحقيق الصارم المسلول، وتفسير آيات أشكلت، وموقف ابن تيمية من التصوف والصوفية لأحمد بناني، وابن تيمية والولاية السياسية الكبرى لفؤاد عبد المنعم، وشرائع الإسلام في منهج ابن تيمية لهنري لاوست، ومقدمة بيان تلبيس الجهمية، ومقدمة اقتضاء الصراط المستقيم لمحمد حامد الفقي. **وهناك شكلان آخران**:

الشكل الأول: هو الشكل الثالث، ولكن بمزج كلام المترجمين لابن تيمية بكلامه عن نفسه، وهو ما سلكته في هذه الترجمة لابن تيمية والتعريف به.

الشكل الثاني: الترجمة له من كلامه عن نفسه، من خلال مناظراته ودروسه ورسائله ومؤلفاته، أي سيرته الذاتية، وهذه أقوى أنواع الترجمة وأعلاها، وربما تأتي في مجلدين أو ثلاثة أسأل الله أن يعينني على إخراجها. وبذلك تكون أشكال الترجمة له خمسة.

المطلب الأول

نسبه ومولده

هو الشيخ الإمام العلامة الحافظ الناقد الفقيه المجتهد المفسر البارع شيخ الإسلام علم الزهاد نادرة العصر تقي الدين أبو العباس أحمد ابن المفتي شهاب الدين عبد الحليم ابن الإمام المجتهد جد الدين عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن الخضر بن محمد بن الخضر بن تيمية الحراني ثم الدمشقي[(١)].

وقد صرح بأن اسمه أحمد بن تيميّة[(٢)]، وأن كنيته أبو العباس[(٣)]، وأن جده أبو البركات مجد الدين عبد السلام[(٤)].

والأظهر في سبب تسميته بابن تيمية، أن جده محمد بن الخضر حج وكانت امرأته حاملا، فلما كان بتيماء - بلدة قرب تبوك- رأى جارية حسنة الوجه، وقد خرجت من خباء، فلما رجع وجد امرأته قد وضعت جارية، فلما رفعوها إليه، قال: يا تيمية، يا تيمية. يعني أنها تشبه التي رآها بتيماء، فسمي بها. فنسب إليها وعرف بها.

ولد في يوم الاثنين عاشر ربيع الأول سنة ٦٦١هـ بحران. وقيل إن حران بلدة قرب أورفة، بلدة قديمة كانت من أهم مراكز الديانات القديمة، شمالي شرقي تركيا، وهي الآن بلدة عامرة، بعد الخراب الذي أصابها عند احتلال التتار لها أيام رحيل آل تيمية وغيرهم عنها والصحيح أنها بلدة في الجزيرة بين العراق والشام[(٥)].

---

(١) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج٤، ص٤٩٦. ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص١٣٥. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٣٨٧.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص ٢٤١، ٦٠١.

(٣) المصدر نفسه، ج٢٨، ص٦٢٢.

(٤) المصدر نفسه، ج٢٧، ص٤١٠. ج٢٠، ص٢٢٨.

(٥) مرعي الكرمي، الكواكب الدرية، ص٥٢. البزار، الأعلام العلية، ص١٨، أبو زهرة، ابن تيمية، ص١٧. البيطار، حياة شيخ الإسلام، ص٨.

المطلب الثاني

نشأته وطلبه للعلم

وثناء العلماء عليه وشيوخه وتلاميذه ووفاته ومؤلفاته

أولاً: نشأته وطلبه للعلم وثناء العلماء عليه:

بقي في حران في كنف والديه إلى أن بلغ ست أو سبع سنين، ثم انتقل به والده إلى دمشق، فنشأ بها أتم نشأة وأزكاها، وأنبته الله أحسن النبات وأوفاه، فقد تربى في بيت العلم والفقه، فأبوه عبد الحليم، وجده مجد الدين أبو البركات، -صاحب منتقى الأخبار والمحرر في الفقه- من مؤلفي المسودة في أصول الفقه-.

وكانت مخايل النجابة عليه في صغره لائحة، ودلائل العناية فيه واضحة[1].

وبعد وفاة والده - وكان له حينئذ إحدى وعشرون سنة- قام بوظائفه بعده، فدرس بدار الحديث السكرية في أول سنة ٦٨٣هـ، وجلس بالجامع لتفسير القرآن أيام الجمع[2].

قال صاحب الأعلام العلية: «أخبرني من أثق به عمن حدثه: أن الشيخ - رضي الله عنه- في حال صغره، كان إذا أراد المضي إلى المكتب يعترضه يهودي - كان منزله بطريقه- بمسائل يسأله عنها، لما كان يلوح عليه من الذكاء والفطنة، وكان يجيبه عنها سريعا حتى تعجب منه، ثم إنه صار كلما اجتاز به يخبره بأشياء مما يدل عليه بطلان ما هو عليه، فلم يلبث أن أسلم وحسن

---

(١) انظر: البزار، الأعلام العلية، ص١٨.

(٢) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٣٨٨. ابن كثير البداية والنهاية، ج١٣، ص٣٠٣.

إسلامه، كان ذلك ببركة الشيخ على صغر سنه.

ولم يزل منذ إبان صغره مستغرق الأوقات في الجد والاجتهاد، وختم القرآن صغيرا، ثم اشتغل بحفظ الحديث والفقه والعربية، حتى برع في ذلك، مع ملازمة مجالس الذكر وسماع الأحاديث والآثار. ولقد سمع غير كتاب على غير شيخ من ذوي الروايات الصحيحة العالية، أما دواوين الإسلام الكبار كمسند أحمد وصحيح البخاري ومسلم وجامع الترمذي وسنن أبي داود السجستاني والنسائي وابن ماجة والدارقطني رحمهم الله ورضي عنهم، فإنه سمع كل واحد منها عدة مرات. وأول كتاب حفظه في الحديث الجمع بين الصحيحين للإمام الحميدي. وقل كتاب من فنون العلم إلا وقف عليه، وكان الله قد خصه بسرعة الحفظ وإبطاء النسيان، لم يكن يقف على شيء، أو يستمع لشيء غالبا إلا ويبقى على خاطره، إما بلفظه أو معناه. وكان العلم كأنه قد اختلط بلحمه ودمه وسائره. فإنه لم يكن له مستعارا، بل كان له شعارا ودثارا. لم يزل آباؤه أهل الدراية التامة والنقد، والقدم الراسخة في الفضل، لكن جمع الله له ما خرق بمثله العادة، ووفقه في جميع أمره لأعلام السعادة، وجعل مآثره لإمامته من أكبر شهادة، حتى اتفق كل ذي عقل سليم على أنه ممن عنى نبينا ﷺ بقوله: (إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها)[1]. فلقد أحيا الله به ما كان قد درس من شرائع الدين، وجعله حجة على أهل عصره أجمعين»[2].

وقال ابن حجر: «سمع سنن أبي داود، وحصل الأجزاء، ونظر في الرجال، والعلل، وتفقه، وتمهد، وتميز، وتقدم، وصنف ودرس وأفتى وفاق الأقران، وصار عجبا في سرعة الاستحضار، وقوة الجنان، والتوسع في المنقول والمعقول،

(١) أبو داود، سنن أبي داود، ج٤، ص٤٨٠. وإسناده صحيح. الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج٢، ص١٥٠. ابن الأثير، جامع الأصول، ج١١، ص٣٢٠.

(٢) البزار، الأعلام العلية، ص١٨ - ٢٠.

والاطلاع على مذهب السلف والخلف»[1].

وقال الذهبي: «كان من بحور العلم ومن الأذكياء المعدودين والزهاد الأفراد والشجعان الكبار، والكرماء الأجواد، أثنى عليه الموافق والمخالف، وسارت بتصانيفه الركبان، لعلها ثلاثمائة مجلد»[2].

وقال عنه أيضا: « أحمد بن عبد الحليم أبو العباس تقي الدين شيخنا وشيخ الإسلام، فريد العصر علما ومعرفة، وشجاعة وذكاء، وتنويرا إلهيا، وكرما ونصحا للأمة، وأمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر. سمع الحديث، وأكثر بنفسه من طلبه، وكتب وخرج، ونظر في الرجال والطبقات، وحصل ما لم يحصله غيره، برع في تفسير القرآن، وغاص في دقيق معانيه بطبع سيال، وخاطر إلى مواقع الإشكال ميال، واستنبط منه أشياء لم يسبق إليها، وبرع في الحديث وحفظه، فقل من يحفظ ما يحفظه من الحديث، معزوا إلى أصوله وصحابته، مع شدة استحضاره له وقت إقامة الدليل. وفاق الناس في معرفة الفقه، واختلاف المذاهب، وفتاوى الصحابة والتابعين، بحيث إنه إذا أفتى لم يلتزم مذهبا، بل يقوم بما دليله عنده. وأتقن العربية أصولا وفروعا ... ونظر في العقليات، وعرف أقوال المتكلمين، ورد عليهم ونبه على خطئهم وحذر منهم»[3].

وجاء في الذيل على طبقات الحنابلة « أنه اجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها، وأنه ما تكلم في علم من العلوم إلا فاق فيه أهله. وقد عرض عليه قضاء القضاة قبل التسعين، وشيخة الشيوخ، فلم يقبل شيئا من ذلك ... كاد يستوعب السنن والآثار حفظا، إن تكلم في التفسير فهو حامل رايته، وإن أفتى في الفقه فهو مدرك غايته، أو ذاكر بالحديث فهو صاحب علمه، وذو

---

(١) ابن حجر، ترجمة شيخ الإسلام، ص٢٠.

(٢) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج٤، ص١٤٩٦.

(٣) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٣٨٩.

روايته، أو حاضر بالنحل والملل لم ير أوسع من نحلته، ولا أرفع من درايته. برز في كل فن على أبناء جنسه، ولم تر عين من رآه مثله، ولا رأت عينه مثل نفسه،... ويصدق عليه أن يقال: كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث[1] ... يكتب في اليوم والليلة من التفسير، أو من الفقه، أو من الأصلين، أو من الرد على الفلاسفة نحوا من أربعة كراريس أو أزيد[2].

ومما يدل على نبوغ ابن تيمية وتفتق ذهنه صغيرا قوله: «لكن المعلوم من حيث الجملة: أن الفلاسفة والمتكلمين من أعظم بني آدم حشوا وقولا للباطل وتكذيبا للحق في مسائلهم ودلائلهم، لا يكاد - والله أعلم- تخلو لهم مسألة واحدة عن ذلك. وأذكر أني قلت مرة لبعض من كان ينتصر لهم من المشغوفين بهم - وأنا إذ ذاك صغير قريب العهد من الاحتلام -: كل ما يقوله هؤلاء ففيه باطل، إما في الدلائل وإما في المسائل، إما أن يقولوا مسألة تكون حقا، لكن يقيمون عليها أدلة ضعيفة، وإما أن تكون المسألة باطلا. فأخذ ذلك المشغوف بهم يعظم هذا، وذكر مسألة التوحيد، فقلت: التوحيد حق، لكن اذكر ما شئت من أدلتهم التي تعرفها حتى أذكر لك ما فيه، فذكر بعضها بحروفه حتى فهم الغلط وذهب إلى ابنه - وكان أيضا من المتعصبين لهم- فذكر ذلك له، قال: فأخذ يعظم ذلك علي، فقلت: أنا لا أشك في التوحيد، ولكن أشك في هذا الدليل المعين. ويدلك على ذلك أمور .. »[3].

ومما يدل على نقائه، وصفاء فطرته قوله -رحمه الله-: «وكنت في أوائل عمري حضرت مع جماعة من أهل الزهد والعبادة والإرادة، فكانوا من خيار أهل هذه الطبقة، فبتنا بمكان وأرادوا أن يقيموا سماعا، وأنا أحضر معهم،

---

(١) ربما في هذا مبالغة واضحة.

(٢) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص ٣٩٠ - ٣٩١. وانظر: البزار، الأعلام العلية، ص٢٢ - ٣٧. مرعي الكرمي، الكواكب الدرية، ص٥٥ - ٧٦.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٤، ص٢٧.

فامتنعت من ذلك، فجعلوا لي مكانا منفردا قعدت فيه، فلما سمعوا وحصل الوجد والحال صار الشيخ الكبير يهتف بي في حال وجده يقول: يا فلان قد جاءك نصيب عظيم، تعال خذ نصيبك. فقلت في نفسي - ثم أظهرته لهم لما اجتمعنا -: أنتم في حل من هذا النصيب، فكل نصيب لا يأتي عن طريق محمد ابن عبد الله فإني لا آكل منه شيئا. وتبين لبعض من كان فيهم ممن له معرفة وعلم أنه كان معهم الشياطين، وكان فيهم من هو سكران بالخمر، والذي قلته معناه: أن هذا النصيب وهذه العطية والموهبة والمال سببها غير شرعي، ليس هو طاعة الله ورسوله، ولا شرعها الرسول فهو مثل من يقول: تعال اشرب معنا الخمر ونحن نعطيك هذا المال، أو عظم هذا الصنم ونحن نوليك هذه الولاية ونحو ذلك»(١).

ومما يبرهن كذلك على حدة ذكائه ونبوغه صغيرا قوله: «وأغرب من هذا ما قاله لي مرة شخص من هؤلاء الغالطين في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ ﴾ [آل عمران، الآية: ٧]. قال: المعنى وما يعلم تأويل (هو) أي اسم (هو) الذي يقال فيه: (هو، هو) وصنف ابن عربي كتابا في (الهو) فقلت له - وأنا إذ ذاك صغيرا جدا-: لو كان كما تقول لكتبت في المصحف مفصولة (تأويل هو) ولم تكتب موصوله، وهذا الكلام الذي قاله هذا معلوم الفساد بالاضطرار، وإنما كثير من غالطي المتصوفة لهم مثل هذه التأويلات الباطلة في الكتاب والسنة»(٢).

وقد درج رحمه الله على التأليف منذ صغره، فيقول: «أما بعد: فقد تكرر السؤال من كثير من الناس أن أكتب في بيان مناسك الحج، ما يحتاج إليه غالب الحجاج في غالب الأوقات، فإني كنت قد كتبت منسكا في أوائل عمري،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٤١٨ - ٤١٩.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٥٦٠.

فذكرت فيه أدعية كثيرة، وقلدت في الأحكام من اتبعته قبلي من العلماء وكتبت في هذا ما تبين لي من سنة رسول الله ﷺ مختصرا مبينا، ولا حول ولا قوة إلا بالله»[1].

ثانيا: شيوخه:

بالإضافة إلى والده وجده فللشيخ رحمه الله شيوخ كثر، ومن أبرزهم:

١- زين الدين أبو العباس أحمد بن عبد الدايم بن نعمة المقدسي، تفقه على الشيخ موفق الدين ابن قدامة، توفي سنة (٦٦٨)هـ[2].

٢- عبد الرحمن بن محمد بن قدامة المقدسي: أخذ الأصول عن الآمدي، وتفقه على عمه موفق الدين وشرح كتاب المقنع، توفي سنة (٦٨٢)هـ[3].

٣- شرف الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن نعمة المقدسي الشافعي، أذن في الإفتاء لجماعة من الفضلاء، منهم ابن تيمية، وكان يفتخر بذلك ويفرح به، ويقول: أنا أذنت لابن تيمية بالإفتاء، توفي سنة (٦٩٤)هـ[4].

٤- المنجى بن عثمان بن أسعد بن المنجى بن بركات بن المؤمل التنوخي، الفقيه الأصولي المفسر النحوي، من تصانيفه شرح المقنع، وتفسير القرآن، وشرع في شرح المحصول ولم يكمله، توفي سنة (٦٩٥)هـ[5].

٥- محمد بن عبد القوي بن بدران بن عبد الله المقدسي المرداوي، الفقيه المحدث النحوي، له في الفقه القصيدة الطويلة الدالية ومجمع البحرين ولم يتمه.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٦، ص٩٨.

(٢) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٢٧٨ - ٢٨٠.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٠٤ - ٣١٠.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ص٣٤١.

(٥) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٣٣٢.

توفي سنة (٦٩٦)هـ[١].

وقد ذكر ابن تيمية طائفة من العلماء الذين حدث عنهم ممن تقدم ذكرهم ومن غيرهم، في أحاديث اسمها: الأربعون لشيخ الإسلام[٢].

ثالثاً: تلاميذه:

لقد جلس ابن تيمية للتدريس منذ أن بلغ إحدى وعشرين سنة وذلك في أول سنة ٦٨٣هـ إلى أن توفي سنة ٧٢٨هـ.

أي أنه درس ما يزيد على خمس وأربعين سنة[٣]، **وممن أخذ عنه:**

١- الحافظ جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي صاحب تحفة الأشراف وتهذيب الكمال، توفي سنة ٧٤٢هـ[٤].

٢- محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن عبد الحميد بن قدامة المقدسي، المقرىء الفقيه المحدث الحافظ الناقد النحوي المتفنن، من تصانيفه المحرر في الحديث، والعقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، ومصنفات كثيرة في الفقه والأصول والنحو والحديث والتفسير. توفي سنة ٧٤٤هـ[٥].

٣- ابن قيم الجوزية. ستأتي ترجمته في تاريخ علم المقاصد.

٤- الحافظ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي.

---

(١) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٣٤٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٨، ص٧٦ - ١٢١.

(٣) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٣٨٨. ابن كثير البداية والنهاية، ج١٣، ص٣٠٣. ج١٤، ص١٣٢.

(٤) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٣٩٣. الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج٤، ص١٤٩٩.

(٥) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٤٣٦ - ٤٣٩. ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص٢١٠.

شيخ المؤرخين. توفي سنة ٧٤٨هـ[(١)].

٥- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح الحنبلي. صاحب كتاب الفروع. توفي سنة ٧٦٣هـ[(٢)].

٦- القاضي أبو العباس أحمد بن الحسن بن عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي المشهور بابن قاضي الجبل توفي سنة٧٧١هـ[(٣)].

٧- الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير. صاحب التفسير المعروف. توفي سنة ٧٧٤هـ[(٤)].

رابعاً: وفاته:

لقد أفتى ابن تيمية بعض الفتاوى، مثل اعتبار كفارة الحلف بالطلاق كفارة يمين، والمنع من شد الرحال إلى القبور، فاجتمع عليه بعض العلماء ودبروا حيلة لحبسه، فحبس بقلعة دمشق سنتين وأشهرا، وبها مات رحمه الله، وكانت وفاته ليلة الاثنين ٢٠ ذي القعدة سنة ٧٢٨هـ.

وكان يقول في حبسه: «إن في الدنيا جنة من لم يدخلها لم يدخل جنة الآخرة». وقال: «ما يصنع أعدائي بي، أنا جنتي وبستاني في صدري، أين رحت فهي معي، لا تفارقني، أنا حبسي خلوة، وقتلي شهادة، وإخراجي من بلدي سياحة». ويقول: «المحبوس من حبس قلبه عن ربه، والمأسور من أسره هواه»[(٥)].

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص٢٢٥. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١، ص٣٥. مقدمة الشيخ شعيب الأرنؤوط.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص٢٩٤.

(٣) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج١، ص١٢٩. ابن العماد، شذرات الذهب، ج٦، ص٢١٩. الزركلي، الأعلام، ج١، ص١١١.

(٤) ابن العماد، شذرات الذهب، ج٦، ص٢٣١ - ٢٣٢. الزركلي، الأعلام، ج١، ص٣٢٠.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص١٣٥. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٤٠١ - ٤٠٢. البزار، الأعلام العلية، ص٨٣ - ٨٩.

خامساً: مؤلفاته:

لقد تقدم قول الذهبي: « إن تصانيف ابن تيمية سارت بها الركبان، ولعلها تبلغ الثلاثمائة مجلداً »[1].

قال البزار: «وأما مؤلفاته ومصنفاته، فإنها أكثر من أن أقدر على إحصائها، أو يحضرني جملة أسمائها، بل هذا لا يقدر عليه غالبا أحد، لأنها كثيرة جدا، كبارا وصغارا، وهي منشورة في البلدان، فقل بلد نزلته إلا ورأيت فيه من تصانيفه»[2].

وقال ابن رجب: «وأما تصانيفه رحمه الله فهي أشهر من أن تذكر، وأعرف من أن تنكر، سارت مسير الشمس في الأقطار، وامتلأت بها البلاد والأمصار. وقد جاوزت حد الكثرة، فلا يمكن أحد حصرها، ولا يتسع هذا المكان لعد المعروف منها، ولا ذكرها»[3].

ولقد أكثر رحمه الله من التأليف في أصول الدين وبيان العقيدة، نظرا لما رآه من انحرافات وأهواء في زمنه، بسبب رواج علم الكلام والمنطق والفلسفة الدخيلة.

يقول البزار: «ولقد أكثر – رضي الله عنه– التصنيف في الأصول فضلا عن غيره من بقية العلوم، فسألته عن سبب ذلك، والتمست منه تأليف نص في الفقه يجمع اختياراته وترجيحاته، ليكون عمدة في الإفتاء، فقال لي ما معناه: الفروع أمرها قريب، ومتى قلد المسلم فيها أحد العلماء المقلَّدِين، جاز له العمل بقوله، ما لم يتيقن خطأه. وأما الأصول: فإني رأيت أهل البدع والضلالات والأهواء كالمتفلسفة، والباطنية، والملاحدة، والقائلين بوحدة الوجود، والدهرية،

---

(١) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج٤، ص١٤٩٦.

(٢) البزار، الأعلام العلية، ص٢٥.

(٣) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٤٠٣.

والقدرية، والنصيرية، والجهمية، والحلولية، والمعطلة، والمجسمة، والمشبهة، والراوندية، والكلابية، والسليمية، وغيرهم من أهل البدع قد تجاذبوا فيها بأزمة الضلال، وبان لي أن كثيرا منهم إنما قصد إبطال الشريعة المقدسة المحمدية، الظاهرة العلية على كل دين، وأن جمهورهم أوقع الناس في التشكيك في أصول دينهم، ولهذا قل أن سمعت أو رأيت معرضا عن الكتاب والسنة، مقبلا على مقالاتهم إلا وقد تزندق أو صار على غير يقين في دينه واعتقاده.

فلما رأيت الأمر على ذلك بان لي أنه يجب على كل من يقدر على دفع شبههم وأباطيلهم، وقطع حججهم وأضاليلهم، أن يبذل جهده ليكشف رذائلهم، ويزيف دلائلهم، ذبا عن الملة الحنيفية والسنة الصحيحة الجلية . فهذا ونحوه هو الذي أوجب أني صرفت جل همي إلى الأصول، وألزمني أن أوردت مقالاتهم وأجبت عنها بما أنعم الله تعالى به من الأجوبة النقلية والعقلية»[1].

هذا وقد ذكر ممن ترجم لابن تيمية - قديما- كثيرا من مصنفاته[2]، وبعض المعاصرين أيضا[3].

ونظرا لمحدودية صفحات الرسالة أذكر أهم مصنفاته:

١ - مجموع الفتاوى شيخ الإسلام، ٣٥ مجلدا، جمع عبد الرحمن النجدي وابنه محمد.

٢ - الفتاوى الكبرى، ٥ مجلدات.

---

(١) البزار، الأعلام العلية، ص٣٦ - ٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٦ - ٢٨. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٤٠٣ - ٤٠٤. ابن القيم، أسماء مؤلفات ابن تيمية.

(٣) الزركلي، الأعلام، ج٢، ص١٤٤. ابن تيمية، الصارم المسلول (مقدمة المحققين) ج١، ص٧١ - ١٥٢، حيث أوصلا مصنفاته إلى ٧٠٢ مصنفا. علي الشبل، الثبت، ص٣٧ - ١٧٥. ابن تيمية، قاعدة في الرد على الغزالي في ا لتوكل، تحقيق علي الشبل، ص١٥ - ١٧٤.

٣ - درء تعارض العقل والنقل، ١٠ مجلدات.

٤ - منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ٩ مجلدات.

٥ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٤ مجلدات.

٦ - الرد على المنطقيين، مجلد واحد.

٧ - الاستقامة، مجلدان.

٨ - الصارم المسلول على شاتم الرسول، ٣ مجلدات.

٩ - بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مجلدان.

١٠- النبوات، مجلد.

١١- نقض المنطق، مجلد.

١٢- تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء، مجلدان.

١٣- تلخيص كتاب الاستغاثة المعروف بالرد على البكري، مجلدان.

١٤- المسائل الماردينية في فقه الكتاب والسنة ورفع الحرج عن الأمة، مجلد.

١٥- شرح العمدة، ٣ مجلدات.

١٦- بغية المرتاد في الرد على الفلاسفة والقرامطة، مجلد.

١٧- نقد مراتب الإجماع لابن حزم، مجلد.

١٨- شرح العقيدة الأصفهانية، مجلد.

١٩- بيان الدليل على بطلان التحليل، مجلد.

المطلب الثالث

جهاده ودعوته وسماحته

أولا: جهاده ودعوته:

« إن البذرة الصالحة لا تنمو إلا بسقي ورعاية، وفي جو تتغذى منه وتعيش فيه، فكل حي في الوجود يتأثر بالجو الذي يستنشق منه والبيئة التي تظلـه، فـإن البيئات تفعل في نفس الإنسان ما لا يفعله المربون، ولذلك كـان للعصـر الـذي يعيش فيه العالم الأثر الذي يوجهه، وقد يكون الأثر مـن جنس حـال العصـر، فإن كان العصر فاسدا فسد الرجل، وإن كان صالحا صلح، وقـد يكـون التأثـير عكسيا، فكثرة الفساد قد تحمل على التفكير الجدي في الإصلاح، وكـثرة الشـر قد تحمل على استحصاد العزائم للخير، وقد تكون دافعة المصلح لأن يفكـر في أسباب الشر فيقتلعها، وفي نواة الخير الكامنة فيغذيهـا، وكذلـك كـانت المجاوبـة بين ابن تيمية وعصره، تغذت روحه غذاء صالحا مما درس في صدر حياته، ومـا عكف عليه في كهولته وشيخوخته من رجوع إلى ينابيع الشرع الأولى، وما كـان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين، فكانت المعركة الشديدة تعتلـج في نفس ذلك الرجل العظيم، يرى فيما درس مـن الإسـلام نـورا سـاطعا لامعـا، ويرى في عصره ظلمة شديدة، وفسادا في كل نواحيه، يرى في مـاضي الإسـلام عزة واتحادا ووئامـا، ويـرى في عصـره ذلـة وانقسـاما، يـرى في ماضيـه حكمـا صالحا، وأمور المسلمين شورى بينهم، ويرى في حاضره استبدادا وطغيانا، وقـد أكل القوى الضعيف واستمرأ الحاكم لحم المحكوم وماله، ولذّ له ذلك وطاب.

فتقدم الشيخ ليصلح ويداوي، وقد وجد الدواء بأيسر كلفـة، ومـن أسـهل طريـق، وجـده في كتـاب الله وسـنة رسـوله وأعمـال الصحابـة وفتـاوى كبـار

التابعين، فتقدم بالدواء ونادى به، وما كانت آراؤه ودعوته وجهاده إلا دواء عصره»[1]، منبعثا من غيرته على دين الله، محافظا عليه، محصلا لمصالحه، دارئا الفساد عنه، يستمد طاقته من مقاصد الشريعة الجليلة وأهدافها العظيمة السامية.

« إن العصر الذي نشأ فيه ابن تيمية عصر تكالب فيه أعداء المسلمين على عباد الله فهم من كل حدب ينسلون. فالصليبيون عدوا عليهم، وغزوهم مرات من البحر، ونالوا منهم قتلى وأسرى كثيرين، وبلادا على الساحل، وفي داخل البلاد. والتتار عاثوا في الأرض فسادا، وهم مقيمون في قلب البلاد الإسلامية، لا يفتؤون يشنون الغارة تلو الغارة على دمشق وغيرها محاولين الاستيلاء. عليها، والصوفية الغالية والنصيرية والرافضة منبثة في السواحل عيونا وأرصادا للصليبيين وفي داخل البلاد عيونا وأرصادا للتتار وغيرهم من كل متجرىء على المجتمع الإسلامي، مستهين بكل مقدرات هذا المجتمع الذي أصبح كغثاء السيل، لما ضربه من الوهن والضعف والصغار والذلة، بإعراضه عن الإسلام الحق الذي نزل به الكتاب الكريم من عند ربهم، ومما بينه الرسول الصادق الناصح الأمين بقوله وعمله بأمر الله وهداه، وبإعلانهم المشاقة لله ولكتابه ولرسوله ولدينه من كل ناحية - عقيدة وعملا وخلقا وحكما- في استهتار وتوقح مشينين.

نشأ ابن تيمية في هذا الجو المظلم بتكاثف سحب الصوفية الغالية، وسحب الفلسفة الهندية والفارسية واليونانية، وسحب التقليد الأعمى، واتخاذ الأحبار والرهبان أربابا من دون الله، وسحب استبداد الحكام وظلمهم بما غرقوا فيه من جهالات وسفاهات، وبما فقدت الأمة من حيوية الإنسان الكريم الذي يعرف حقه في الحياة، فيحرص عليه ويدافع عنه، حتى صارت الأمة أشبه

---

(١) أبو زهرة، ابن تيمية، ص١٠٥ بتصرف يسير.

بقطعان الأنعام، فمكن ذلك للحكام أن يتمادوا في سفاهاتهم، وعبادة أهوائهم وشهواتهم، وأن يتمادوا في الظلم والبغي والفساد، بدون خشية من الناس لذلتهم وصغارهم، ولا من الله لأنهم لا يرجون له وقارا، وزاد تماديهم في ذلك ما تمدهم به حاشية السوء وبطانتهم الغاوية من لابسي ثياب العلماء والعباد زورا وبهتانا.

فانطلق ابن تيمية داعية إصلاح وتجديد، تدفعه الغيرة على دين العباد والغيرة على أرواحهم وعقولهم وذرياتهم وأموالهم، ولكن الناس تلقوه بمثل ما تلقى سلفهم رسل الله، لأن دعوته هي دعوة رسل الله إلى توحيد عبادة الواحد، وإلى تخليص الإنسان من ذل عبادته للإنسان، وإلى رفع الإنسان إلى درجات الكمال بتخليصه من أغلال ظلم الإنسان وهواه، فصبر الشيخ وجاهد، ونزل إلى الميدان متسلحا بقوة الحجة، وذخائر كنوز الكتاب والسنة، وفصاحة اللسان وثبات الجنان، وإخلاص القصد لوجه ربه، والشفقة على ذلك المجتمع المريض» [(1)].

ولقد صور صاحب الكامل في التاريخ ذلك العصر بقوله: «لقد بلي الإسلام والمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يبتل بها أحد من الأمم، منها هؤلاء التتر - قبّحهم الله- أقبلوا من المشرق، ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كل من سمع بها.... ومنها خروج الفرنج - لعنهم الله- من المغرب إلى الشام، وقصدهم ديار مصر، وملكهم ثغر دمياط منها، وأشرفت ديار مصر والشام وغيرها على أن يملكوها، لولا لطف الله تعالى ونصره عليهم»[(2)].

ولندع الحديث لابن تيمية يحدثنا عن عصره، ففي معرض وصيته الصغرى

---

(1) انظر: ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، (مقدمة محمد حامد الفقي)، ص (ز - م) بتصرف يسير.

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج١٢، ص٣٦٠ - ٣٦١. وانظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ص٨٦ - ٩١.

التي هي جواب عن سؤال حول كتاب يكون عليه الاعتماد في الحديث والعلوم الشرعية، يوصي ابن تيمية بأن تكون الحسنات من جنس السيئات، ويبين أن الذنوب تزول بالكفارات المقدرة والمطلقة، ثم قال: « واعلم أن العناية بهذا من أشد ما بالإنسان الحاجة إليه، فإن الإنسان من حين يبلغ، خصوصا في هذه الأزمنة ونحوها من أزمنة الفترات التي تشبه الجاهلية من بعض الوجوه، فإن الإنسان الذي ينشأ بين أهل علم ودين قد يتلطخ من أمور الجاهلية بعدة أشياء، فكيف بغير هذا؟ وهذا أمر قد يسري في المنتسبين إلى الدين من الخاصة، كما قال غير واحد من السلف، منهم ابن عيينة، فإن كثيرا من أحوال اليهود قد ابتلي به بعض المنتسبين إلى العلم، وكثيرا من أحوال النصارى قد ابتلي به بعض المنتسبين إلى الدين، كما يبصر ذلك من فهم دين الإسلام الذي بعث الله به محمدا ﷺ، ثم نزله على أحوال الناس»[1].

وفي موضع آخر يذكر خروج الروم والنصارى إلى الشام والجزيرة مرة بعد مرة، وأخذهم الثغور الشامية شيئا بعد شيء، إلى أن أخذوا بيت المقدس، وحاصروا دمشق، وكان أهل الشام بأسوأ حال بين الكفار النصارى والمنافقين الملاحدة[2].

ويصف حال المغول والتتر ومن ساعدهم من الرافضة، في معرض رده على من احتج بقول محمد بن الحسن الطوسي الرافضي على أن الرافضة هم الفرقة الناجية، فيقول: « إن هذا الرجل قد اشتهر عند الخاص والعام أنه كان وزير الملاحدة الباطنية الإسماعيلية بالألموت[3]، ثم لما قدم الترك المشركون إلى بلاد المسلمين، وجاؤوا إلى بغداد، دار الخلافة، كان هذا منجما مشيرا لملك الترك المشركين هولاكو أشار عليه بقتل الخليفة، وقتل أهل العلم والدين،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١، ص٦٥٣ - ٦٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ج١٣، ص١٧٨.

(٣) قلعة عش الغراب في جبال الديلم جنوب بحر قزوين.

واستبقاء أهل الصناعات والتجارات الذين ينفعونه في الدنيا، وإنه استولى على الوقف الذي للمسلمين، وكان يعطي منه ما شاء الله لعلماء المشركين وشيوخهم من النجشية السحرة وأمثالهم، وإنه بنى الرّصد الذي بمراغة[1] على طريقة الصابئة المشركين، كان أبخس الناس نصيبا منه من كان إلى أهل الملل أقرب، وأوفرهم نصيبا من كان أبعدهم عن الملل، مثل الصائبة المشركين، ومثل المعطلة وسائر المشركين، وإن ارتزقوا بالنجوم والطب ونحو ذلك. ومن المشهور عنه وعن أتباعه الاستهتار بواجبات الإسلام ومحرماته، لا يحافظون على الفرائض كالصلوات، ولا ينزعون عن محارم الله من الفواحش والخمر وغير ذلك من المنكرات، حتى إنهم في شهر رمضان يذكر عنهم من إضاعة الصلوات، وارتكاب الفواحش، وشرب الخمور، ما يعرفه أهل الخبرة بهم، ولم يكن لهم قوة وظهور إلا مع المشركين، الذين دينهم شر من دين اليهود والنصارى. ولهذا كان كلما قوي الإسلام في المغل وغيرهم من الترك، ضعف أمر هؤلاء لفرط معاداتهم للإسلام وأهله، ولهذا كانوا من أنقص الناس منزلة عند الأمير نوروز المجاهد في سبيل الله الشهيد، الذي دعا ملك المغل غازان إلى الإسلام، والتزم له أن ينصره إذا أسلم، وقتل المشركين الذين لم يسلموا من النجشية السحرة وغيرهم، وهدم البذخانات، وكسر الأصنام ومزق سدنتها كل ممزق، وألزم اليهود والنصارى بالجزية والصغار، وبسببه ظهر الإسلام في المغل وأتباعهم»[2].

ومصداق ما ذكره ابن تيمية جاء على لسان ابن كثير إذ يقول في أحداث سنة ٦٩٦هـ: «وفيها قتل قازان الأمير نوروز الذي كان إسلامه على يديه. كان نوروز هذا هو الذي استسلمه ودعاه للإسلام فأسلم وأسلم معه أكثر التتر، فإن التتر شوشوا خاطر قازان عليه واستمالوه منه وعنه، فلم يزل به حتى قتله

(١) أعظم وأشهر بلاد أذربيجان.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٣، ص٤٤٥ – ٤٤٨. وذكر كلاما طويلا عن حال التتر والمغول والرافضة.

وقتل جميع من ينسب إليه، وكان نوروز هذا من خيار أمراء التتر عند قازان، وكان ذا عبادة وصدق في إسلامه وأذكاره وتطوعاته، وتقصده الجيد، رحمه الله وعفا عنه، ولقد أسلم على يديه منهم خلق كثير لا يعلمهم إلا الله»[1].

بعد أن عرفنا بيئة ابن تيمية السياسية والاجتماعية والاقتصادية نريد أن نتعرف موقفه من ذلك، وكيف جاهد في سبيل رفع كلمة الله، وصد المعتدين المحاربين لله ورسوله، وكيف قاوم وقارع أصحاب البدع والأهواء، وزعماء الفرق الباطنية المناوئة للإسلام، وأن نتعرف شيئا من مناظراته ومناقشاته لهؤلاء وغيرهم.

لقد شارك ابن تيمية في عدد من المعارك والحروب قاصداً الدفاع عن الدين وحقوق المسلمين، **وهذه الحروب هي:**

١- فتح عكة، جاء في الأعلام العلية: «كان ابن تيمية إذا ركب الخيل يتحنك، ويجول في العدو كأعظم الشجعان، ويقوم كأثبت الفرسان، ويكبر تكبيرا أنكى في العدو من كثير من الفتك بهم، ويخوض منهم خوض رجل لا يخاف الموت، وحدثوا أنهم رأوا منه في فتح عكة أمورا من الشجاعة يعجز الواصف عن وصفها. قالوا: ولقد كان السبب في تملك المسلمين إياها بفعله ومشورته وحسن نظره، وكان ذلك في سنة ٦٩٩هـ»[2].

٢- وقعة قازان في وادي الخزندار قرب سلمية: ففي سنة ٦٩٩هـ هجم التتار على الشام فهرب السلطان وجنده إلى دمشق فتصدى لهم ابن تيمية، فاجتمع هو وأعيان البلد واتفقوا على المسير إلى قازان لتلقيه، وأخذ الأمان منه لأهل دمشق، فتوجهوا إليه، وكلمه ابن تيمية كلاما قويا شديدا فيه مصلحة عظيمة عاد نفعها على المسلمين، وعلى أهل الشام، فإن الله حفظ لهم حصنهم

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ص٣٥١.

(٢) البزار، الأعلام العلية، ص٦٩ - ٧٠.

ومعقلهم، بفضله سبحانه ثم ثبات ابن تيمية وتثبيته للمسلمين[١].

٣- الدفاع عن دمشق وحمايتها من السقوط بأيدى التتار عندما فر المسلمون منها إلى مصر، فخرج الشيخ إلى نائب الشام وثبت أهلها وقوى جأشهم وطيب قلوبهم ووعدهم النصر والظفر على الأعداء، فاندحر التتار، وأنقذ الله دمشق من السقوط في أيديهم، وذلك سنة ٧٠٠هـ[٢].

٤- وقعة شقحب سنة ٧٠٢هـ: عندما أراد التتار مداهمتها، فخاف أهلها وأصابهم الذعر، فدخل ابن تيمية البلد ومعه أصحابه المجاهدون، ففرح الناس به ودعوا له وهنؤوه بما يسر الله على يديه من الخير، وجعل يحلف بالله الذي لا إله إلا هو: «إنكم منصورون عليهم في هذه المرة»، فيقول له الأمراء: «قل إن شاء الله»، فيقول: «إن شاء الله تحقيقا لا تعليقا»[٣].

٥- قتال الكسروانيين من الفرق الباطنية سنة ٦٩٩هـ: كان هناك بعض الطوائف الذين فسدت نياتهم وعقائدهم ممن كانوا يلوذون بالتتار ويؤذون المسلمين، فخرج لقتالهم ابن تيمية وخلق كثير من المتطوعة والحوارنة، فاستتابهم ابن تيمية وبين للكثير منهم الصواب وحصل بذلك خير كثير، وانتصار كبير على أولئك المفسدين، وردوا ما كانوا أخذوه من أموال جيش المسلمين[٤].

ولنترك المجال لابن تيمية ليحدثنا عن مواقفه البطولية في وجه النصارى والتتار والفرق المنحرفة:

١- يقول: «ثبت للشام وأهله مناقب بالكتاب والسنة وآثار العلماء، وهي

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص٧ - ٨.
(٢) المصدر نفسه، ج١٤، ص١٤ - ١٦.
(٣) المصدر نفسه، ج١٤، ص٢٥ - ٢٦.
(٤) المصدر نفسه، ج١٤، ص١٢.

أحد ما اعتمدته في تحضيضي المسلمين على غزو التتار وأمري لهم بلزوم دمشق، ونهيي لهم عن الفرار إلى مصر، واستدعائي العسكر المصري إلى الشام، وتثبيت الشامي فيه، وقد جرت في ذلك فصول متعددة».

وبعد أن ذكر الآيات والأحاديث الدالة على فضل الشام وأهلها قال: «وقد ظهر مصداق هذه النصوص النبوية على أكمل الوجوه في جهادنا التتار، وأظهر الله للمسلمين صدق ما وعدناهم به، وبركة ما أمرناهم به، وكان ذلك فتحا عظيما، ما رأى المسلمون مثله منذ خرجت مملكة التتار التي أذلت أهل الإسلام، فإنهم لم يهزموا ويغلبوا كما غلبوا على باب دمشق في الغزوة الكبرى، التي أنعم الله علينا فيها من النعم بما لا نحصيه، خصوصا وعموما. والحمد لله رب العالمين حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، كما يحب ربنا ويرضاه، وكما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله»[1].

٢- كتب الشيخ إلى سلطان المسلمين بعد وقعة جبل كسروان رسالة جاء فيها: «من الداعي أحمد بن تيمية إلى سلطان المسلمين، ومن أيد الله في دولته الدين، وأعز بها عباده المؤمنين، وقمع فيها الكفار والمنافقين، والخوارج المارقين، نصره الله ونصر به الإسلام، وأصلح له وبه أمور الخاص والعام، وأحيا به معالم الإيمان، وأقام به شرائع الإسلام .

وذلك أن السلطان - أتم الله نعمته - حصل للأمة بيمن ولايته وحسن نيته، وصحة إسلامه وعقيدته، وبركة إيمانه ومعرفته، وفضل همته وشجاعته، وثمرة تعظيمه للدين وشرعته، ونتيجة اتباعه لكتاب الله وحكمته، ما هو شبيه بما كان يجري في أيام الخلفاء الراشدين، وما كان يقصده أكابر الأئمة العادلين، من جهاد أعداء الله المارقين من **الدين وهم صنفان:**

الصنف الأول: أهل الفجور والطغيان، وذوو الغي والعدوان، الخارجون

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٧، ص٥٠٥ - ٥١١.

عن شرائع الإيمان، طلبا للعلو في الأرض والفساد، وتركا لسبيل الهدى والرشاد، وهؤلاء هم التتار، ونحوهم من كل خارج عن شرائع الإسلام، وإن تمسك بالشهادتين، أو ببعض سياسة الإسلام.

الصنف الثاني: أهل البدع المارقون، وذوو الضلالة المنافقون، الخارجون عن السنة والجماعة، المفارقون للشرعة والطاعة، مثل هؤلاء الذين غُزوا بأمر السلطان من أهل الجبل، والجرد، والكسروان، فإن ما من الله به من الفتح والنصر على هؤلاء الطغام، هو من عزائم الأمور التي أنعم الله بها على السلطان وأهل الإسلام[1].

وذلك أن هؤلاء وجنسهم من أكابر المفسدين في أمر الدنيا والدين ..

ولهذا لما قدم التتار إلى البلاد، وفعلوا بعسكر المسلمين ما لا يحصى من الفساد، وأرسلوا إلى أهل قبرص فملكوا بعض الساحل، وحملوا راية الصليب، وحملوا إلى قبرص من خيل المسلمين وسلاحهم وأسراهم ما لا يحصي عدده إلا الله، وأقام سوقهم بالساحل عشرين يوما، يبيعون فيه المسلمين والخيل والسلاح على أهل قبرص، وفرحوا بمجيء التتار، هم وسائر أهل هذا المذهب الملعون، مثل أهل جزين وما حواليها، وجبل عامل ونواحيه»[2].

٣- وكتب رحمه الله لما قدم العدو من التتار سنة ٦٩٩هـ إلى حلب، وانصرف عسكر مصر، وبقي عسكر الشام: «بسم الله الرحمن الرحيم، إلى من يصل إليه من المؤمنين والمسلمين - أحسن الله إليهم في الدنيا والآخرة، وأسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة، ونصرهم نصرا عزيزا، وفتح عليهم فتحا كبيرا، وجعل لهم من لدنه سلطانا نصيرا، وجعلهم معتصمين بحبله المتين، مهتدين إلى صراطه المستقيم- سلام عليكم ورحمة الله وبركاته . أما بعد: فإن الله عز وجل

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص٣٨٩ - ٤٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ج٢٨، ص٤٠٠ - ٤٠١.

بعث محمدا ﷺ بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، وكفى بالله شهيدا . واعلموا أن الجهاد فيه خير الدنيا والآخرة، وفي تركه خسارة الدنيا والآخرة . وكذلك اتفق العلماء - فيما أعلم- على أنه ليس في التطوعات أفضل من الجهاد، فهو أفضل من الحج، وأفضل من الصوم التطوع، وأفضل من الصلاة التطوع. والمرابطة في سبيل الله أفضل من المجاورة بمكة والمدينة وبيت المقدس . واعلموا - أصلحكم الله- أن من أعظم النعم على من أراد الله به خيرا إن أحياه إلى هذا الوقت الذي يجدد الله فيه الدين، ويحيي فيه شعار المسلمين، وأحوال المؤمنين والمجاهدين، حتى يكون شبيها بالسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار فمن قام في هذا الوقت بذلك، كان من التابعين لهم بإحسان .

فالله الله! عليك بالجماعة والائتلاف على طاعة الله ورسوله، والجهاد في سبيله، يجمع الله قلوبكم، ويكفر عنكم سيئاتكم، ويحصل لكم خير الدنيا والآخرة، أعاننا الله وإياكم على طاعته وعبادته» .[1]

٤- وكتب رسالة أخرى إلى المؤمنين والمسلمين يحثهم فيها على جهاد التتار وأعداء الإسلام، جاء فيها: «كما كان همّ هذا العدو فتح الشام والاستيلاء على من بها من المسلمين، فردهم الله بغيظهم، حيث أصابهم من الثلج العظيم، والبرد الشديد، والريح العاصف، والجوع المزعج، ما الله به عليم.

وقد كان بعض الناس يكره تلك الثلوج والأمطار العظيمة التي وقعت في هذا العام، حتى طلبوا الاستصحاء غير مرة وكنا نقول لهم: هذا فيه خيرة عظيمة، وفيه لله حكمة وسر، فلا تكرهوه، فكان من حكمته، أنه فيما قيل: أصاب قازان وجنوده، حتى أهلكهم، وهو كان فيما قيل: سبب رحيلهم، وابتلي به المسلمون ليتبين من يصبر على أمر الله وحكمه ممن يفر عن طاعته وجهاده عدوه. وكان مبدأ رحيل قازان فيمن معه من أرض الشام وأراضي

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص٤١٠ - ٤٢٣.

حلب، يوم الاثنين حادي عشر جمادى الأولى، يوم دخلت مصر عقيب العسكر، واجتمعت بالسلطان وأمراء المسلمين، وألقى الله في قلوبهم من الاهتمام بالجهاد ما ألقاه. فلما ثبت الله قلوب المسلمين صرف العدو، جزاء منه، وبيانا أن النية الخالصة والهمة الصادقة ينصر الله بها، وإن لم يقع الفعل، وإن تباعدت الديار.

وجاء في آخر الرسالة: كتبت أول هذا الكتاب بعد رحيل قازان وجنوده، لما رجعت من مصر في جمادى الآخرة، وأشاعوا أنه لم يبق منهم أحد، ثم لما بقيت تلك الطائفة اشتغلنا بالاهتمام بجهادهم، وقصد الذهاب إلى إخواننا بحماه، وتحريض الأمراء على ذلك، حتى جاءنا الخبر بانصراف المتبقين منهم، فكتبته في رجب، والله أعلم»[1].

وللشيخ كلام طويل في حكم قتال التتار وجهادهم وجهاد من وقف إلى جانبهم من الفرق الباطنية، ورسائل إلى قادة النصارى الغزاة، وصور من جهاده، ودعوته إلى الدفاع عن حرمات المسلمين وأموالهم[2].

وله رسائل أرسل بها وهو في السجن إلى أمه وأخيه وأصحابه[3].

ثانياً: سماحته:

حتى نقف على سماحة الشيخ - رحمه الله- وسمو أخلاقه، ونزاهة سيرته وعظيم منزلته وعفوه عمن أساء إليه، ومجازاته الإساءة بالإحسان، أنقل من أقواله في جواب ورقة أرسلت إليه في السجن في رمضان سنة ٧٠٦هـ: «فأنا على أي شيء أخاف إن قتلت كنت من أفضل الشهداء، وكان علي الرحمة

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص٤٢٤ - ٤٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ج٢٨، ص٤٦٨ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه، ج٢٨، ص٣٠ - ٥٩. ج٣، ص٢٠٢ - ٢١٠. وانظر: عبد الرحمن عبد الخالق، شيخ الإسلام والعمل الجماعي.

والرضوان إلى يوم القيامة، وكان على من قتلني اللعنة الدائمة في الدنيا، والعذاب في الآخرة، ليعلم كل من يؤمن بالله ورسوله أني إن قتلت فلأجل دين الله، وإن حبست فالحبس في حقي من أعظم نعم الله علي، ووالله ما أطيق أن أشكر نعمة الله علي في هذا الحبس، وليس لي ما أخاف الناس عليه، لا إقطاعي ولا مدرستي، ولا مالي، ولا رياستي وجاهي. وإنما الخوف عليكم إذا ذهب ما أنتم فيه من الرياسة والمال، وفسد دينكم الذي تنالون به سعادة الدنيا والآخرة، وهذا كان مقصود العدو الذي أثار هذه الفتنة .

مع أني في عمري إلى ساعتي هذه لم أدع أحدا قط في أصول الدين إلى مذهب حنبلي وغير حنبلي، ولا انتصرت لذلك، ولا أذكره في كلامي، ولا أذكر إلا ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، وقد قلت لهم غير مرة: أنا أمهل من يخالفني ثلاث سنين إن جاء بحرف واحد عن أحد من أئمة القرون الثلاثة يخالف ما قلته فأنا أقر بذلك. وأما ما أذكره فأذكره عن أئمة القرون الثلاثة بألفاظهم، وبألفاظ من نقل إجماعهم من عامة الطوائف.

هذا مع أني دائما -ومن جالسني يعلم ذلك مني- أني من أعظم الناس نهيا عن أن ينسب معين إلى تكفير، وتفسيق، ومعصية، إلا إذا علم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي من خالفها كان كافرا تارة، وفاسقا أخرى، وعاصيا أخرى، وإني أقر أن الله قد غفر لهذه الأمة خطأها، وذلك يعم الخطأ في المسائل الخبرية القولية والمسائل العملية .

ما ذكر تم من لين الكلام والمخاطبة بالتي هي أحسن، فأنتم تعلمون أني من أكثر الناس استعمالا لهذا، لكن كل شيء في موضعه حسن، وحيث أمر الله ورسوله بالإغلاظ على المتكلم لبغيه وعدوانه على الكتاب والسنة فنحن مأمورون بمقابلته، لم نكن مأمورين أن نخاطبه بالتي هي أحسن. هذا وأنا في سعة صدر لمن يخالفني، فإنه وإن تعدى حدود الله في بتكفير، أو تفسيق أو افتراء أو عصبية أو جاهلية فأنا لا أتعدى حدود الله فيه، بل أضبط ما أقوله وأفعله

وأزنه بميزان العدل، وأجعله مؤتما بالكتاب الذي أنزله الله، وجعله هدى للناس، حاكما فيما اختلفوا فيه . فأنا أحق من سمع الحق والتزمه وقبله. سواء كان حلوا أو مرا، وأنا أحق أن يتوب من ذنوبه التي صدرت منه، بل وأحق بالعقوبة إذا كنت أضل المسلمين عن دينهم»[1].

رحم الله هذا الإمام ما أعظم أخلاقه، وما أسمى مكانته، وأحلمه وأصبره على أعدائه ومخالفيه.

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣، ص٢١١ - ٢٧٧.

المطلب الرابع

نبذة من مفرداته واختياراته

لابن تيمية رحمه الله نظر دقيق وفكر عميق فيما يفتي ويختار من آراء وأقوال، وله رحمه الله شخصية مستقلة وعقلية متميزة في الترجيح بين الأقوال.

ويذكر أبو زهرة - رحمه ا لله- **أن اختيارات ابن تيمية تدور حول أقطاب ثلاثة:**

أولها: القرب من الآثار، فهو حريص على ألا يختار غرائب الفقه، بل يختار ماله اتصال أوثق بمصدره.

ثانيها: القرب من حاجات الناس، ومألوفهم، وتحقيق مصالحهم والعدالة فيهم، فإنه بعد استيثاقه من الاتصال بين الحكم والمصدر الشرعي من كتاب أو سنة، يختار الأعدل، والذي يلائم العصر ويتفق مع الحاجات.

ثالثها: تحقيق المعاني الشرعية التي شرعت لها الأحكام، فهو على ذلك جد حريص في كل ما يختار ويفتي ويعلق من آراء[1]. فالخلاصة أنه يربط بين مقاصد الشريعة وواقع المكلفين وأحوالهم **وفيما يلي نماذج من هذه الاختيارات:**

١- أنه يقسم الماء إلى قسمين طاهر ونجس، لا كقسمة عامة الفقهاء، حيث يقسمونه ثلاثة أقسام طهور وطاهر ونجس.

فيقول: «اسم الماء مطلق في الكتاب والسنة، ولم يقسمه النبي ﷺ إلى قسمين: طهور وغير طهور. فهذا التقسيم مخالف للكتاب والسنة . إن كل ما وقع عليه اسم الماء فهو طاهر طهور، سواء كان مستعملا في طهر واجب أو

---

(١) أبو زهرة، ابن تيمية، ص٣٤٠.

مستحب أو غير مستحب، وسواء وقعت فيه نجاسة أو لم تقع، إذا عرف أنها قد استحالت فيه واستهلكت، وأما إن ظهر أثرها فيه فإنه يحرم استعماله، لأنه استعمال للمحرم».

٢- أن اسم الحيض لا حد لأقله ولا لأكثره، ومن قدر في ذلك حدا فقد خالف الكتاب والسنة، والأصل في كل ما يخرج من الرحم أنه حيض حتى يقوم دليل على أنه استحاضة، والنفاس كذلك لا حد لأقله ولا لأكثره، ولا حد لسن تحيض المرأة.

٣- جواز المسح على الخفين، سواء ثبت بنفسه أولا يثبت بنفسه، وسواء كان سليما من الخرق والفتق أو غير سليم، فما كان يسمى خفا ولبسه الناس ومشوا فيه مسحوا عليه المسح الذي أذن الله فيه ورسوله[1].

٤- أن السفر الذي علق به القصر والفطر لا يحد بمسافة، ولا فرق فيه بين طويل وقصير، فكل ما يسميه أهل اللغة سفرا فإنه يجوز فيه القصر والفطر، فالسفر حال من أحوال السير لا يحد بمسافة ولا زمان.

٥- أن معيار تقدير الدراهم والدنانير يرجع فيه إلى عادات الناس واصطلاحاتهم، فما اصطلحوا عليه وجعلوه درهما فهو درهم، وما جعلوه دينارا فهو دينار، فإذا كانت الدراهم المعتادة بينهم كبارا لا يعرفون غيرها لم تجب عليه الزكاة حتى يملك منها مائتي درهم، وإن كانت صغارا لا يعرفون غيرها وجبت عليه إذا ملك منها مائتي درهم، وإن كانت مختلطة فملك من المجموع ذلك وجبت عليه.

٦- أن لفظ الإطعام لعشرة مساكين والجزية والدية والخراج ليس مقدرا بالشرع، وإنما يرجع فيها إلى اجتهاد الأئمة وعادات الناس.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٢٣٦ - ٢٤٢.

٧- توزيع الهدي والأضحية يتبع الحاجة أو المنفعة، فحيث كان الأخذ بالحاجة أو المنفعة كان الاعتبار بالحاجة والمنفعة بحسب ما يقع[١].

٨- جواز بيع المصوغ من الذهب والفضة بجنسه من غير اشتراط التماثل، ويجعل الزائد في مقابلة الصنعة، سواء أكان البيع حالا أم مؤجلا، ما لم يقصد كونها ثمنا[٢].

٩- من طلق زوجته في طهر أصابها فيه حرم، ولا يقع. ويقع من ثلاث طلقات، مجموعة أو مفرقة بعد الدخول واحدة[٣].

وكما أن لابن تيمية اختيارات فقهية فله كذلك اختيارات أصولية استدركها على الأصوليين، أسأل الله أن أخرجها في مؤلف مستقل.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٢٤٣ - ٢٥٩.

(٢) ابن تيمية، الاختيارات، ص١٢٧.

(٣) ابن تيمية، الاختيارات، ص٢٥٦. وانظر: ابن تيمية، الاختيارات. الفتاوى الكبرى، ج٣، ص٨٥ - ٨٦. ابن رجب الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٤٤. مرعي الكرمي، الكواكب الدرية، ص١٤١ - ١٤٦. أبو زهرة، ابن تيمية، ص٣٤١ - ٣٦٦. وقد ناقش بعض فتاوى ابن تيمية مثل طلاق الثلاث وطلاق الحائض والحلف بالطلاق.

المبحث الثاني

حقيقة علم المقاصد وتاريخ نشأته وأهميته وأقسام المقاصد

المطلب الأول

تعريف المقاصد لغة واصطلاحا والألفاظ ذات الصلة

ويتضمن فرعين:

الفرع الأول

تعريف المقاصد لغة واصطلاحا

أولاً: تعريف المقاصد لغة.

لتعريف المقاصد لغة لا بد من استقراء مواقع استعمالاتها في لغة العرب، ومعرفة أصل هذه الكلمة وعلاقته بالمعنى الشرعي.

فالمقاصد أصلها من الفعل الثلاثي (ق ص د)، يقصد قصدا، والمقصَد: مصدر ميمي واسم المكان منه: مقصِد. وهو يجمع على مقاصد، والقصد يجمع على قصود على خلاف فيه[1] ولهذه الكلمة عدة استعمالات- كما ذكرته معاجم اللغة- **وفيما يلي بيانها:**

الأول: الاعتزام والاعتماد والأمّ وطلب الشيء وإتيانه. جاء في المصباح

(١) الفيومي، المصباح المنير، ج ٢، ص ٥٠٤، وانظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٥، ص ٣٦٤٢.

المنير. تقول: «قصدت الشيء وله وإليه قصدا، من باب ضرب: طلبته بعينه»[1]. وتقول: قصدت قصده: نحوت نحوه [2]. جاء في صحيح البخاري: «فقصدت لعثمان حتى خرج من الصلاة » [3]. وهذا المعنى هو الأصل في هذه الكلمة [4].

الثاني: استقامة الطريق. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ﴾ [النحل، الآية: ٩]: أي على الله تبيين الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة [5].

الثالث: العدل، والوسط بين الطرفين، وهو ما بين الإفراط والتفريط، والواقع بين العدل والجور ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ ﴾[فاطر، الآية: ٣٢] بين الظالم والسابق. وقوله تعالى: ﴿ وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ ﴾ [لقمان، الآية: ١٩] أي: امش مشية مستوية.

الرابع: القرب. يقال: بيننا وبين الماء ليلة قاصدة، أي هينة السير. ومنه قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ عَرَضاً قَرِيباً وَسَفَراً قَاصِداً ﴾[التوبة، الآية: ٤٢]. [6].

الخامس: الكسر بأي وجه، حسياً كان أو معنوياً. تقول: قصدت العود قصدا: كسرته. والقصد القسر بالقاف والسين. يقال: قصده قصدا، قسره أي قهره [7].

---

(١) الفيومي، المصباح المنير، ج٢، ص٥٠٤.

(٢) الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، ج ٤، ص ٢٧١. القاموس المحيط، ج ١، ص ٣٢٧.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، ج ٧، ص ٥٣.

(٤) المصادر السابقة.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، ج ٥، ص ٣٦٤٢. الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، ج ٤، ص ٢٧١.

(٦) المعاجم اللغوية المصادر السابقة، وانظر: إبراهيم أنيس وجماعة، المعجم الوسيط، ج ٢، ص ٧٣٨. أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، ص ٥٣٦.

(٧) الزبيدي، تاج العروس، ج ٢، ص ٤٦٧.

السادس: الاكتناز في الشيء.

فالناقة القصيد: المكتنزة الممتلئة لحما. ولذلك سميت القصيدة من الشعر قصيدة، لتقصيد أبياتها، ولا تكون أبياتها إلا تامة الأبنية [(١)].

وبعد استقراء مواقع هذه الكلمة في لغة العرب يتبين أن المعنى الأول هو الأصل في هذا الباب وهو المقصود أصالة. قال الزبيدي: [(٢)] « وفي سر الصناعة لابن جني[(٣)]: أصل ق ص د ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل. ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى فالاعتزام والتوجه شامل لهما»[(٤)].

ثانياً: تعريف المقاصد اصطلاحاً عند غير ابن تيمية.

كثير ممن كتبوا في المقاصد أشاروا إلى أنهم لم يعثروا على تعريف محدد لها لدى العلماء السابقين، وإنما هي استعمالات لهم واصطلاح أطلقوه قديما. وسبب ذلك كما سيأتي عند تعريف ابن تيمية للمقاصد أن صدر هذه الأمة لم يكونوا يتكلفون ذكر الحدود ولا الإطالة فيها، لأن المعاني كانت عندهم واضحة ومتمثلة في أذهانهم وتسيل على ألسنتهم وأقلامهم دون كد أو مشقة،

---

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٩٥ - ٩٦. وانظر: المصدر السابق.

(٢) هو محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، الملقب بمرتضى، علامة باللغة والحديث والرجال والأنساب، من مؤلفاته: إتحاف السادة المتقين في شرح إحياء علوم الدين، عقود الجواهر، توفي سنة ١٢٠٥هـ. الزركلي الأعلام، ج٧، ص٧٠.

(٣) هو عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح، من أئمة الأدب والنحو، من تصانيفه: شرح ديوان المتنبي، والخصائص في اللغة، توفي سنة ٣٩٢هـ. الزركلي، الأعلام، ج٤، ص٢٠٤.

(٤) الزبيدي، تاج العروس، ج ٢، ص ٤٦٦. وانظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص٩٥ - ٩٦.

على ما سيأتي في تاريخ نشأة المقاصد.

وفيما يلي تلمس لمفهوم المقاصد، من خلال تعبيرات بعض العلماء:

١ - **قال الغزالي:** « أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولسنا نعني به ذلك [١]، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكننا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وماهم» [٢].

والغزالي هنا لم يعط تعريفا دقيقا للمقاصد، وإنما أراد تعداد هذه المقاصد وحصرها، وبيان رعايتها والمحافظة عليها [٣].

٢ - **قال الآمدي:** « المقصود من شرع الحكم: إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين » [٤].

٣ - **قال العز بن عبد السلام:** « من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص » [٥].

٤ - **قال الشاطبي:** « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني

---

(١) لأن هذا لا خلاف فيه.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص ٤٨١.

(٣) اليوبي، مقاصد الشريعة، ٣٣.

(٤) الآمدي، الإحكام، ج ٣، ص ٢٧١.

(٥) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج ٢، ص ١٦٠.

أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية »[1].

وقال: «إن الشارع قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية»[2].

وما قيل في تعريف الغزالي يقال في التعريفات السابقة.

ما سبق كان تلمسا لمعرفة معنى المقاصد من خلال تعبيرات واصطلاحات بعض متقدمي الأصوليين.

وفيما يلي عرض لتعريفات بعض المحدثين الذين حاولوا تعريف المقاصد:

١ - **عرف الطاهر بن عاشور المقاصد بقوله:** « المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها »[3].

وفي موضع آخر قال: « هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها، بمساع شتى أو تحمل على السعي إليها امتثالا »[4].

وهذا التعريف يعتبر تعريفا للمقاصد العامة، ويذكر تعريفا للمقاصد الخاصة بالمعاملات بقوله: « المقاصد الشرعية الخاصة في أبواب المعاملات، هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٨.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٧.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٥١.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة المنزل والعائلة في عقدة النكاح »[1].

٢ - **من الذين عرفوا المقاصد علال الفاسي**، بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[2]. وفي الحقيقة إن تعريف الفاسي قد شمل المقاصد بنوعيها العامة والخاصة، بقوله: الغاية منها، وبقوله: عند كل حكم من أحكامها. ولكن ليس هناك ذكر للقصد منها.

٣ - **عرفها الدكتور يوسف العالم بقوله**: « هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع، أو عن طريق دفع المضار »[3].

إلا أن هذا التعريف فيه قصر للمقاصد على ما يعود إلى العباد، وسيأتي في مذى حصر المقاصد في الضروريات الخمسة أن المقاصد ترجع إلى الله سبحانه كذلك، وسيتضح أكثر عند تعريف ابن تيمية للمقاصد، ناهيك عن التطويل الذي فيه تعرض لكيفية تحقيق ذلك. غير أن ما عده البعض من أن التعريف لم يتعرض للمقاصد الجزئية ليس بسديد[4] لأن التعريف يشملها.

٤ - **عرفها الريسوني قائلا**: «هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد»[5]. وهو تعريف جيد إلا أن المؤاخذة هنا واضحة على ما سبق في التعريف الثالث -لحصره الغايات بما يعود على العباد فحسب.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٤٦.

(٢) علال الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ٣. وتبعه الدكتور إدريس حمادي، الخطاب الشرعي، ص ٥٦.

(٣) يوسف العالم، المقاصد العامة، ص ٧٩.

(٤) عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد، ص ٣٢.

(٥) الريسوني، نظرية المقاصد، ص ١٩.

واتبع الريسوني في تعريفه مسفر القحطاني[1].

٥ - **عرفها الحسني بقوله**: «الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام والمعاني المقصودة من الخطاب» [2].

ويؤخذ عليه ما يلي:

أ - قوله: المقصودة مرتين فيه دور، لأن المعرف أعيد في التعريف.

ب - قوله: المعاني المقصودة من الخطاب. التي يقصد بها دلالة الخطاب من عبارة وإشارة ونص واقتضاء ولزوم ومنطوق ومفهوم [3]. وغير ذلك إنما هي وسائل لمعرفة المقاصد ويسد مسدها الأحكام.

٦ - **عرفها الدكتور محمد اليوبي بقوله**: «هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصاً، من أجل تحقيق مصالح العباد» [4]. **ويؤخذ عليه ما يلي:**

أ - لا داعي لقوله: (الحكم ونحوها) لأن المعاني تجزئ عنها.

ب - قوله: (عموماً وخصوصاً) تفصيل وتطويل، والتعريف الصحيح لا يحتوي مثل هذا.

ج - قوله: (من أجل تحقيق مصالح العباد). سبق نقده.

٧ - **عرفها الدكتور نور الدين الخادمي** بقوله: «هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكما جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير

---

(١) مسفر القحطاني، المقاصد الشرعية، ص ١٥٠.

(٢) الحسني، نظرية المقاصد، ص ١١٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(٤) اليوبي، مقاصد الشريعة، ص ٣٧.

عبودية لله ومصلحة الإنسان في الدارين»[1].

وهذا تعريف موفق جدا، لأنه انتبه إلى مقصد المقاصد وهو تقرير العبودية لله سبحانه ويتبعه مصالح العباد، **إلا أنه يؤخذ عليه ما يلي:**

أ - التكرار، حيث لا داعي لقوله: (المترتبة عليها) فالمعاني مترتبة على الأحكام بالأصل على ما سيأتي بيانه.

ب - الاستطراد والتطويل في التعريف، حيث شرع في بيان تلك المعاني بقوله: (سواء أكانت تلك المعاني حكما جزئية أم مصالح كلية).

ثالثاً: تعريف المقاصد عند ابن تيمية:

أعرض هنا بعضا من عبارات ابن تيمية توضح مراده بالمقاصد، ومن ثم نخلص إلى تعريفه لها.

١ - الغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته سبحانه - وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة تدل على حكمته البالغة[2].

٢ - إن لفعله سبحانه غاية محبوبة وعاقبة محمودة[3].

٣ - الفلاسفة أكثر الناس كلاما فيما يوجد في المخلوقات من المنافع والمقاصد والحكم الموافقة للإنسان وغيره[4].

٤ - فإن الله ضرب للناس في القرآن من كل مثل، وبين بالأقيسة العقلية المقبولة بالعقل الصريح من بيان المطالب الإلهية والمقاصد الربانية، ما لا تصل

---

(١) الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص ٥٢ - ٥٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ١٩.

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ١، ص ٤٦٥.

(٤) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج ٣، ص ٢٠٣.

إليه آراء هؤلاء المتكلمين[1].

٥ - الحكمة: التي هي الغايات والمقاصد في أفعاله سبحانه [2].

٦ - الحكمة تتضمن ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحبوبة ... فأئمة الفقهاء متفقون على إثبات الحكمة والمصالح في أحكامه الشرعية [3].

٧ - فإن قيل: المقاصد في الأقوال والأفعال هي عللها التي هي غاياتها ونهاياتها، ... وهذه العلل التي هي الغايات هي متقدمة في العلم والقصد متأخرة في الوجود والحصول [4].

٨ - ومن أنكر ما اشتملت عليه الشريعة من المصالح والمحاسن والمقاصد التي للعباد في المعاش والمعاد ... فهو مخطئ ضال يعلم فساد قوله بالضرورة[5].

٩ - إن أمره وتشريعه سبحانه مقصوده بيان ما ينفع العباد إذا فعلوه وما يضرهم[6].

١٠- والخلق صلاحهم وسعادتهم في أن يكون الله هو معبودهم، الذي تنتهي إليه محبتهم وإرادتهم، ويكون ذلك غاية الغايات ونهاية النهايات، وهو الذي يجب أن يكون المراد المقصود بالحركات[7].

---

(١) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٣٢٦.
(٢) ابن تيمية، شرح الأصفهانية، ص ١٦١.
(٣) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ١، ص ١٤١.
(٤) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٢٣٨ - ٢٣٩.
(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٨، ص ١٧٩.
(٦) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٣، ص ٣٦.
(٧) ابن تيمية، درء التعارض، ج٩، ص٣٧٢ - ٣٧٣.

من هذه النقول - عن ابن تيمية، ومثلها كثير - **نخلص إلى:**

١ - أنه يستخدم العواقب والغايات والمنافع والمقاصد والحكم والمطالب والمصالح والمحاسن بمعنى.

٢ - أن لله غايات ومقاصد في خلقه وأمره على حد سواء.

٣ - أن هذه الغايات مرادة لله شرعا، ومحبوبة له سبحانه لأنها تحقق العبودية له . ولأن فيها صلاح العباد في المعاش والمعاد.

وأما مفهوم الشريعة عنده:

فإن ابن تيمية كعادته ينطلق في اصطلاحاته وأحكامه من أصول الشريعة، فيقول: الشرعة هي الشريعة، قال الله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ﴾ [المائدة، الآية: ٤٨]. وقال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا ﴾ [الجاثية، الآية: ١٨].

والمنهاج هو الطريق. قال تعالى: ﴿ وأَنْ لَوِ اسْتَقَامُواْ عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقاً ﴾ [الجن، الآية: ١٦].

فالشرعة بمنزلة الشريعة للنهر، والمنهاج هو الطريق الذي سلك فيه، والغاية المقصودة هي حقيقة الدين [(١)].

فالشرعة والشريعة بمعنى واحد، فهي مصدر أحكام الإسلام ولا يصدر المسلم في أفعاله وأقواله واعتقاداته إلا عنها، ولا يحيد عنها، كما لا يحيد النهر عن مجراه.

والشريعة عند ابن تيمية أعم من الشريعة بالمعنى الضيق عند غيره، فالشريعة عنده والشرع والشرعة ينتظم كل منها ما شرعه الله من العقائد

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١١، ص ٢١٨.

والأحكام [1].

وقد أطلق بعض العلماء الشريعة على العقيدة الإسلامية، كإطلاق أبي بكر الآجري[2] على مصنفه في العقيدة كتاب الشريعة، ويسميها كثير من العلماء العقليات وعلم الكلام أو أصول الدين، ويسميها بعضهم الفقه الأكبر، وأكثر أهل السنة يطلقون عليها السنة ككتاب السنة لعبد الله بن أحمد والطبراني، ليميزوا بين عقيدة أهل السنة وعقيدة أهل البدعة[3].

ويعترض ابن تيمية على الذين يقصرون الشريعة على الأحكام الفقهية العملية، دون الأمور العقدية، قائلاً: «والتحقيق أن الشريعة التي بعث الله بها محمداً ﷺ جامعة لمصالح الدنيا والآخرة لكنه قد يغير أيضا لفظ الشريعة عند أكثر الناس، فالملوك والعامة عندهم أن الشرع والشريعة اسم لحكم الحاكم، ومعلوم أن القضاء فرع من فروع الشريعة، وإلا فالشريعة جامعة لكل ولاية وعمل فيه صلاح الدين والدنيا، والشريعة إنما هي كتاب الله وسنة رسوله، وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأصول والعبادات والأعمال والسياسات والأحكام، والولايات والعطيات »[4].

وهذا الاصطلاح غلب على أهل الحديث والتصوف، وعليه أئمة الفقهاء وطائفة من أهل الكلام [5].

وإطلاق علم الفقه والشريعة على علم فروع الدين هو اصطلاح كثير من

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ١٣٤، ٣٠٧ - ٣٠٨.

(٢) هو محمد بن الحسين بن عبد الله، أبو بكر الآجري، فقيه شافعي محدث، نسبته إلى آجر، من قرى بغداد، من مصنفاته: أخبار عمر بن عبد العزيز، وأخلاق العلماء. توفي سنة ٣٦٠هـ. الزركلي، الأعلام، ج٦، ص٩٧.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ١٣٤، ٣٠٧ - ٣٠٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

المتفقهة والمتكلمة المتأخرين»[1].

ويذكر ابن تيمية أن الشريعة مستعملة في كلام الناس على ثلاثة أنحاء:

الأول: شرع منـزل وهو ما شرعه الله ورسوله.

الثاني: شرع مؤول، وهو ما ساغ فيه الاجتهاد وتنازع فيه الفقهاء، فاتباع المجتهدين فيه جائز، لمن اعتقد حجة متبوعه هي القوية أو لمن ساغ له تقليده.

الثالث: شرع مبدل، وهو ما كان من الكذب والفجور الذي يفعله المبطلون بظاهر من الشرع، أو البدع، أو الضلال الذي يضيفه الضالون إلى الشرع، مثل الأحاديث الموضوعة، والتأويلات الفاسدة، والفتيا الباطلة، والتقليد المحرم، فهذا يحرم اتباعه[2].

مما سبق نستطيع أن نخلص إلى تعريف مقاصد الشريعة عند ابن تيمية على النحو التالي: الحكم التي أرادها الله من أوامره ونواهيه لتحقيق عبوديته وإصلاح العباد في المعاش والمعاد.

«فالحكم تشمل الحكم والغايات الكلية العامة والخاصة والجزئية.

وقلت: (أوامره ونواهيه) بدل (تشريعه) خوفا من الاعتراض بالدور على التعريف بإضافة الشريعة له وقولي: (لتحقيق عبوديته، وإصلاح العباد في المعاش والمعاد)، ضروري لبيان الهدف من المقاصد وعدم حصرها في جانب العباد، على ما سيأتي في مدى صحة حصر المقاصد في الضروريات الخمسة المعروفة.

هذا ولو استعرضنا الاستعمالات اللغوية السابقة للمقاصد - ما عدا الخامس - لألفيناها ملائمة للمعنى الاصطلاحي، لا سيما المعنى الأول منها، فمقاصد الشريعة هي اعتماد الأحكام الشرعية وركيزتها، وأراد الشارع

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ١٣٤.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ٣٠٨. مختصر الفتاوى المصرية، ص ٢٤٨.

تحقيقها، وقد جعلها الشارع مستقيمة واضحة، وهي عدل كلها وقسط كلها، و مليئة بالخير والصلاح، لا ظلم فيها ولا شطط، وهي في الوقت نفسه قريبة واضحة، قد سهل الله سبحانه الوصول إليها، وعلى المكلف أن يتوجه نحوها، وأن يتغياها ويجعلها أهدافه وغاياته وأن يكون قريباً منها لصيقاً بها، لأنها وجهة الأحكام الشرعية وقبلتها ومحرابها»

الفرع الثاني

الألفاظ ذات الصلة بالمقاصد وهي:الحكمة والمعنى والعلة والمناسبة والمصلحة

لقد كان قدامى العلماء يعبرون عن كلمة مقاصد الشريعة بتعبيرات مختلفة واصطلاحات متنوعة، تتفاوت من حيث مدى تطابقها مع مدلول المقاصد ومعناها ومسماها [1]. وفيما يلي بيان للألفاظ ذات الصلة بمفهوم المقاصد.

أولا: الحكمة :

كثيرا ما يعبر الفقهاء والأصوليون عن المقصد بالحكمة وبتتبع هذه التعبيرات والاصطلاحات يتبين أنها تطلق على أمرين:

١ - المعنى المقصود من شرع الحكم، وذلك هو المصلحة التي قصد الشارع بتشريع الحكم جلبها أو تكميلها، أو المفسدة التي قصد الشارع بتشريع الحكم درأها أو تقليلها. وذلك كالتخفيف أو دفع المشقة في السفر، بالنسبة لتشريع القصر والفطر، وكحفظ النفوس بالنسبة لتشريع وجوب القصاص، وحفظ العقول بتحريم الخمر ووجوب الحد بشربها.

---

(١) الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١ ص ٤٨. الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٢١.

٢ - المعنى المناسب لتشريع الحكم، أي المقتضي لتشريعه، وبعبارة أخرى الأمر الذي لأجله جعل الوصف الظاهر علة، كالمشقة بالنسبة للسفر، فإنها أمر مناسب لشرع القصر، واختلاط الأنساب بالنسبة لتحريم الزنا وإقامة الحد، فإنه أمر مناسب لشرعية الحد [١].

ويرى بعض الأصوليين أن الحكمة حقيقة تطلق على المصلحة نفسها التي هي مقصد وغاية الحكم وأن إطلاقها على المعنى الثاني من باب التجوز [٢]. وفي الحقيقة فإن المعنى الثاني إنما هو سبب للمعنى الأول، فالأول غاية والثاني وسيلة وسبب.

وأكتفي بما ذكرته لبيان أن الحكمة قد تطلق ويراد بها المصلحة والغاية من الحكم. قال الطوفي: « الحكمة غاية الحكم المطلوبة بشرعه، كحفظ الأنفس والأموال بشرع القود والقطع » [٣].

ثانياً: المعنى :

لقد كان العلماء يطلقون أحيانا لفظ المعاني ليدلوا بها على ما انطوت عليه الشريعة والأحكام من المصالح والمقاصد، لا سيما عند الفقهاء، فيقولون: شرع هذا الحكم لهذا المعنى أي لهذا المقصد وهذه الغاية [٤]. كما أنهم يستعملون لفظ المعنى بدل لفظ العلة[٥].

---

(١) شلبي، تعليل الأحكام، ص ١٣٦. عبد العزيز الربيعة، السبب عند الأصوليين، ج ٢، ص ١٦ - ٢٢.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج ٣، ص ٣٨٦. الغزالي، شفاء الغليل، ص٦١٣ - ٦١٩.

(٤) لقد أجاد الريسوني في تتبع ذلك وإجلائه فلا داعي لتكراره. انظر: نظرية المقاصد، ص ٢٦ - ٢٨ الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص٥١.

(٥) علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، ج ١، ص ٤٧. وانظر: الزركشي، البحر المحيط، ج ٥، ص ١١٩.

وقد سبق تعريف ابن عاشور للمقاصد بأنها المعاني والحكم الملحوظة للشارع.

ثالثاً: العلة :

العلة لها علاقة وطيدة بالمقاصد - كما سيأتي في مسألة التعليل - وهي مفتاح علم المقاصد، وهي النافذة التي يطل منها الحكم الشرعي ليوسع بصره ويبسطه على وقائع كثيرة.

وتطلق في اللغة على استعمالات منها:

١ - المرض الشاغل، والجمع علل، ويقال: أعله الله فهو معلول.

٢ - السبب. يقال: هذا علة لهذا، أي سبب له [١].

وسمي المعنى الذي شرع الحكم لأجله علة، إما لأن العلة تغير من حال الحكم الأصلي فتعديه إلى غيره وتوسعه حتى يشمل فروعا أخرى، وإما لأنها سبب الحكم [٢].

وأما اصطلاحاً، فقد عرفها الغزالي بقوله: «الوصف المؤثر في الحكم لا بذاته، بل بجعل الشارع» [٣].

أو: «الباعثة للشرع على شرع الحكم» [٤]. فقوله: (المؤثر في الحكم)، أي الموجود وبه تخرج العلامة، إذ إنها لا تؤثر في الحكم، فلا تسمى علة، ثم فيه

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٣٠٧٨. الفيومي، المصباح المنير، ج ٢، ص ٤٢٦. الجرجاني، التعريفات، ص ١٥٤. وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج ١٢، ص ٣١٨. ج ٢٠، ص ٢٨٦.

(٢) انظر: سالم يفوت، حفريات المعرفة، ص ٦٢. عبد العزيز الربيعة، السبب عند الأصوليين، ج ١، ص ١٤٣.

(٣) الغزالي، شفاء الغليل، ص ٢٠ - ٢١، وانظر: أبو النور زهير، أصول الفقه، ج ٤، ص ٦١.

(٤) الغزالي، المستصفى، ج ٣، ص ٦٩٩، ٧٣٦.

إثبات المناسبة بين العلة والحكم المترتب عليها.

والقيد (بجعل الشارع) أي أن تأثير الوصف في الحكم لا بذاته، بل بعد أن خلق الله فيه قوة التأثير.

وتأثير الوصف هنا يعني اشتماله على مصلحة أو مفسدة، وأن العقل يدرك تلك المصلحة أو المفسدة وقد لا يدركها، لكن لا تأثير لما أدركه العقل في الفعل من إيجاب أو تحريم أو غيرهما [١]. إنما ذلك يصدر عن الشرع. وسيأتي مزيد بيان لهذا عند مسألة إدراك العقل للمصلحة في المصالح والمفاسد.

والعلة بهذا المعنى توافق الحكمة بالإطلاق الثاني، فهي الأمر والمعنى الذي لأجله جعل الوصف الظاهر علة، وبهذا توافق العلة المعنى الاصطلاحي للمقاصد، حيث إنها تعني الحكمة التي من أجلها شرع الله الحكم.

وأما ابن تيمية فهو يرى أن هناك لفظا آخر - وهو المولد - أليق بالعلة إذ يقول: « وأما استعمال اسم العلة في الموجب للشيء أو المقتضي له فهو من عرف أهل الكلام، وهي - وإن كان بينها وبين العلة اللغوية مناسبة من جهة التغير - فالمناسبة في لفظ التولد أظهر، ولهذا كان في الخطاب أشهر.

يقول الناس: هذا الأمر يتولد عن كذا، وهذا يولد كذا، وقد تولد عن ذلك الأمر كيت وكيت: لكل سبب اقتضى سببا من الأقوال والأعمال، حتى أهل الطبائع يقولون: الأركان والمولدات، يريدون ما يتولد عن الأصول الأربعة: «التراب، والماء، والهواء، والنار من معدن ونبات وحيوان » [٢].

فهو يرى أن إطلاق لفظ المولد على العلة أنسب وأظهر من لفظ العلة.

---

(١) انظر: عبد العزيز الربيعة، السبب عند الأصوليين، ج ١، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ١٣٣ - ١٣٤.

رابعاً: المناسبة :

وهي في اللغة الملاءمة والمقاربة والمشاكلة. يقال: ناسب الأمر أو الشيء فلانا: لاءمه ووافق مزاجه[1].

وأما في الاصطلاح فقد قال ابن الحاجب[2]: « المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة »[3].

« فهو ملاءمة الوصف للحكم بحيث يلزم من ترتيب الحكم عليه تحقق مصلحة، أو دفع مفسدة، صالحة لأن تكون مقصود الشارع من شرع الحكم كما في الإسكار، فإنه مناسب للتحريم، لأنه يغطي العقل وحفظ العقل مصلحة، ودرء المفسدة متمحض في منع ما يزيل العقل المطلوب حفظه بتحريم تعاطي المسكرات»[4].

ويعبر عن المناسبة بالإخالة [5] والمصلحة والاستدلال ورعاية المقاصد وتخريج المناط [6].

وتظهر قوة العلاقة بين المناسبة والمقاصد من جهة أن الحديث عن المناسبة في كتب الأصول يمثل الشرارة والانطلاقة الأولى للحديث عن مقاصد الشريعة. قال الشوكاني: «وهي عمدة القياس ومحل غموضه ووضوحه»[7].

---

(١) الفيومي، المصباح المنير، ج ٢، ص ٦٠٢. إبراهيم أنيس وجماعة، المعجم الوسيط، ج ٢، ص ٩١٦.

(٢) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، فقيه مالكي، من تصانيفه: الكافية في النحو، ومنتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل ومختصره، توفي سنة ٦٤٦هـ. الزركلي، الأعلام، ج٤، ص٢١١.

(٣) الأصفهاني، بيان المختصر، ج ٣ ص ١١٠. الآمدي، الإحكام، ج٣، ص٢٧٠.

(٤) أحمد الشنقيطي، الوصف المناسب، ص ١٦٤.

(٥) أي أنه بالنظر إلى الوصف يخال ويظن عليته للحكم. المصدر نفسه، ص ١٥٩. ابن النجار، شرح الكوكب، ج ٤، ص ١٥٢.

(٦) المصدر نفسه. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢١٤. الغزالي، شفاء الغليل، ص ١٤٣.

(٧) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢١٤.

وقال الطوفي: « قد اختلف في تعريف المناسب، واستقصاء القول فيه من المهمات، لأن عليه مدار الشريعة »[1]. وقال: « باب المناسبة وباب المصالح المرسلة واحد، لأن المصلحة مضمون المناسب، والمناسب متضمن للمصلحة»[2].

فمن الحديث عن المناسب وحقيقته وأقسامه ومراتبه نشأ علم المقاصد، بقضه وقضيضه.

خامساً: المصلحة :

المصلحة لغة: الصلاح، والمصلحة واحدة المصالح، كالمنفعة لفظا ومعنى. من أصلح الشيء بعد فساده إذا أقامه. وتطلق المصلحة على الفعل الذي فيه صلاح بمعنى النفع، من باب إطلاق اسم المسبب على السبب[3].

واصطلاحاً: قال الغزالي: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولسنا نعني به ذلك. فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وماهم، وكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»[4].

وعليه، فإنه يتبين من قول الغزالي السابق أن المقاصد والمصالح إطلاقان لمسمى واحد، إذ المصالح كل ما يتضمن حفظ المقاصد ويدفع الفساد عنها.

---

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج ٣، ص ٣٨٢.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٣٨٥.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٢٤٧٩. حسين حامد، نظرية المصلحة، ص ٤.

(٤) الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٤٨١ - ٤٨٢.

أما ابن تيمية قد عرف المصلحة بقوله: « المصالح المرسلة: وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه »[1]. وهو تعريف رصين لأنه عرف المصلحة بجلب المنفعة بشرط عدم مناقضة الشرع.

ولقد سبق عند تعريفه للمقاصد أنه يستخدم كذلك العواقب والغايات والمنافع والمقاصد والحكم والمطالب والمحاسن المحبوبة والمحمودة والمصالح بمعنى. ويستخدم للتعبير عن المفسدة الضرر والشر والسيئة ويقول: «الحسنات والسيئات في كتاب الله يراد بها أعمال الخير وأعمال الشر، كما يراد بها النعم والمصائب»[2].

هذا ومما ينبغي التنبيه إليه أن بعض الناس يستعملون لفظ الغرض للتعبير عن المقصد، وهذا مما حذر منه ابن تيمية إذ يذكر أن أكثر أهل السنة يقولون: إن الله تعالى يفعل لحكمة، ويعبرون عن ذلك بألفاظ مثل: الحكمة والرضا والإرادة والمحبة. ولا يعبرون بلفظ الغرض، كما تصرح به المعتزلة[3] وبعض المنتسبين إلى أهل السنة[4]، لأن هذا اللفظ عند أولئك يشعر بنوع من النقص، إما ظلم وإما حاجة، فإن كثيراً من الناس إذا قال: فلان له غرض في هذا، أو فعل هذا لغرضه، أردوا أنه فعله لهواه ومراده المذموم، والله منزه عن ذلك[5].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١١، ص ٣٤٢ - ٣٤٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٠، ص ٥٧١. ج ٢٠، ص ٤٨. ج ١٦، ص ١٦٥.

(٣) الآمدي، غاية المرام، ص٢٢٤. الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣١٨. الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص٣٩٧، ٤٠٢.

(٤) المصادر نفسها. وانظر ابن القيم، شفاء العليل، ص٤٤٩، ٤٥٤. الغزالي، شفاء الغليل، ص٢٠٤. ابن حزم، الإحكام، ج٨، ص١١١٧

(٥) ابن تيمية، منهاج السنة، ج١، ص٤٥٥، ج٢، ص٣١٤، بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص١٩٩.

المطلب الثاني

تاريخ علم المقاصد

إن علم المقاصد مر بأطوار متعاقبة ومتتالية حتى أصبح على ما هو عليه الآن، فالكتاب والسنة هما أول من غرس مقاصد الشريعة وأوجدها وحفظها، وجاءت الآيات والأحاديث بتنميتها وتثبيتها، وحافظت عليها من جانب العدم، فجاءت الشريعة بمبدأ الثواب والعقاب، والترغيب والترهيب، واستمر على ذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وهكذا استمر الأئمة والمجتهدون والعلماء في التأليف في هذا العلم وتوسيعه وبسطه على مراحل، وهكذا مر هذا العلم بين مد وجزر، إلى أن أضحى الآن على هذا النحو الذي سيتضح من خلال هذا المطلب.

ولكن لا بد من التنبيه إلى أن هذا العلم قد أصبح عند بعض الناس ليس في حالة مد فحسب بل في حالة طوفان وفيضان ربما أودى بالشريعة وبمقاصدها وعاد عليها بالنقض والفض، وقادهم إلى التطاول على النصوص الإلهية والأحاديث النبوية، والبعض الآخر ينادي ببناء علم جديد مستقل عن علم الأصول هو علم مقاصد الشريعة.

الفرع الأول
علم مقاصد الشريعة في صدر الإسلام

أولا: في الكتاب والسنة:

لو نظرنا إلى الآيات والأحاديث بحسب تقسيم الشريعة - كما قسمها الفقهاء - إلى عقائد وعبادات ومعاملات وأحكام أسرة وعقوبات وأخلاق، أو نظرنا إليها بحسب تقسيم مقاصد الشريعة - كما عند الأصوليين - إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، وهذه كلها ترجع إلى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، لألفينا رعاية النصوص الشرعية لتلك المقاصد واضحة وصريحة. **وفيما يلي بيانها.**

أ- حفظ الضروريات:

أولاً: حفظ الدين:

لقد جاءت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لترسيخ العقيدة في قلوب العباد، ودعوة الناس إلى توحيد الله سبحانه، وإفراده بالعبودية، وللتنفير من الشرك واتخاذ الأرباب من دون الله، وجعل ما دون هذا المقصد خادما ووسيلة إلى إقامته ورعايته. فقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إلاَّ لِيَعْبُدُون ﴾ [الذاريات، الآية: ٥٦] وقوله: ﴿ رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [النساء، الآية: ١٥٦]، يبين أن المقصود من بعثة الرسل تبليغ هذا الدين للناس حتى يفردوا الله بالعبادة، وحتى لا يكون لهم حجة على الله يوم القيامة.

ولحفظ الدين من الفساد حرمت الردة واستوجبت القتل. قال عليه الصلاة

والسلام: (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة)[1].

وقال: (لا ضرر ولا ضرار)[2]. والضرر هنا إلحاق المفسدة عموما، فتتسع دائرة وقوعه فيشمل الدين والنفس والعقل والنسل والمال. ففي الحديث درء للفساد عن المقاصد الشرعية كلها [3].

ثانياً: حفظ النفس:

قال تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يـأُولِي الأَلْبَابِ ﴾ [البقرة، الآية: ١٧٩]، وقال:

﴿وَلاَ يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ [الفرقان، الآية: ٦٨] ففي هاتين الآيتين وجوب حفظ نفس الإنسان والاعتناء بها، وعدم التعرض لها بالقتل والفساد. وقال ﷺ: (من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى خالدا مخلدا فيها أبدا)[4].

ثالثاً: حفظ العقل:

لقد اعتبر الشارع العقل مناط التكليف، ودعا إلى حفظه ورعايته ودرء الفساد عنه. قال سبحانه: ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً ﴾ [طه، الآية: ١١٤]. وقال: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُم مُّنتَهُونَ ﴾ [المائدة، الآية: ٩١].

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، ج ١٢، ص ٢٠١. مسلم، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣٠٢ - ١٣٠٣.

(٢) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٧٨٤. أحمد، مسند أحمد، ج ٥، ص ٣٢٧. والحديث صحيح، انظر: الزيلعي، نصب الراية، ج ٤، ص ٣٨٤. الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٤، ص ١١٣.

(٣) الطوفي، رسالة الطوفي، ص ١٢، شمس الحق، عون المعبود، ج ١٠، ص ٦٤. أحمد موافي، الضرر، ج ١، ص ٥٠، ٩٦.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، ج ١٠، ص ٢٤٧.

وقال ﷺ: (كل مسكر خمر، وكل خمر حرام)[1]. وقال: (طلب العلم فريضة على كل مسلم)[2].

رابعاً: حفظ النسل:

قال سبحانه: ﴿ فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ ﴾ [النساء، الآية: ٣]. وقال: ﴿ وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً ﴾ [الإسراء، الآية: ٣٢].

وقال ﷺ: (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج)[3]. وقال: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن)[4]. ففي الزواج حفظ للنسل، وفي الزنا فساد له.

خامسا: حفظ المال:

قال تعالى: ﴿ وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً ﴾ [النساء، الآية: ٥].

وقال ﷺ: (لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده)[5]. وقال: (على اليد ما أخذت حتى تؤدي)[6]. فحرمت الشريعة السرقة والتبذير وأوجبت الضمان حفظا للمال.

---

(١) مسلم، صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٥٨٧.
(٢) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٨١. وهو صحيح. انظر: الألباني، صحيح الجامع، ج ٤، ص ١٠.
(٣) البخاري، صحيح البخاري، ج ٤، ص ١١٩.
(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠.
(٥) البخاري، صحيح البخاري، ج ١٢، ص ٩٧.
(٦) أبو داود، سنن أبي داود، ج ٣، ص ٨٢٢. الترمذي، سنن الترمذي، ج ٣، ص ٣. وقال: حسن صحيح.

ب - حفظ الحاجيات:

لقد جاءت آيات وأحاديث تفيد أن من مقاصد الشريعة التيسير ورفع الحرج والمشقة.

من ذلك قوله تعالى: ﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾ [البقرة، الآية: ٢٨٦]. وقال سبحانه: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج، الآية: ٧٨]. وقال: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة، الآية: ١٨٥].

وقال ﷺ: (إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين)[١].

وقال: «يسروا ولا تعسروا»[٢].

قال ابن عاشور: «استقراء الشريعة دل على أن السماحة واليسر من مقاصد الدين»[٣].

جـ - حفظ التحسينيات:

الآيات والأحاديث التي تدعو إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات تفوق الحصر، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم: ٤]. وقال ﷺ:(إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق)[٤]. وهذا يشمل صلاح الدنيا والدين[٥].

هذا، وسيأتي مزيد من الأمثلة عند موقف ابن تيمية من حصر المقاصد في الضروريات الخمس، وفي الفصل الرابع.

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، ج ١، ص ٣٢٣.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، ج ١٠، ص ٥٢٤.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٦١.

(٤) أحمد، مسند أحمد، ج ٢، ص ٣٨١. مالك، موطأ مالك، ج ٢، ص ٩٠٤. ونقل المحقق عن ابن عبد البر تصحيحه.

(٥) المناوي، فيض القدير، ج ٢، ص ٥٧٢.

ثانياً: عند الصحابة والتابعين:

لقد كان صحابة رسول الله ﷺ أعرف الناس بمقاصد الشريعة وغايات الملة، وأهداف الكتاب والسنة، لسماعهم القرآن غضا طريا، ولرؤيتهم الرسول ﷺ عن كثب، فعرفوا مقاصده ومراده، وساروا على دربه وخطاه، ومن سلك سبيلهم عرف مقاصد الشريعة حق المعرفة. وهم « نظروا إلى الشريعة في مجموعها، ملاحظين مبادئها العامة وقواعدها الشاملة، كلها في آن واحد »[1]، فكانوا يوازنون بين الوقائع وأحكامها ويتغيون بأحكامهم مقاصد الشريعة الإسلامية وجلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم.

« وكانت طريقتهم في التعرف على حكم الوقائع هي: أنه إذا عرضت لهم مسألة أو نزل بهم أمر بحثوا عن حكمه في كتاب الله، فإن وجدوه أمضوه، فإن لم يجدوه بحثوا عنه في سنة رسول الله ﷺ، وسألوا الناس هل فيهم من يحفظ في هذا الأمر حديثا أو قضاء لرسول الله ﷺ، فإن وجدوه قضوا به وأفتوا، وإلا اجتهدوا في تعرف حكمه، مسترشدين بالكتاب والسنة مستوحين ما عرفوه منهما من القواعد الكلية والأسس العامة، ومن أسرار الشريعة وحكمها »[2] ومقاصدها. « فقد كان اجتهادهم يقوم على أسس متنوعة تجمع بين النقل والعقل، بين الدلالة اللغوية والظاهرية للنص، ومقصده وحكمته، بين استنباط الحكم مباشرة من الدليل واستخلاصه بطريق الحمل والإلحاق على نظائره وأشباهه، والتخريج على أصوله وأجناسه، مراعين في ذلك مقاصد الشريعة ومصالح الخلق، عاملين على إزالة التعارض بين النصوص والأدلة بحسب الظاهر، مرجحين بين مراتب المصالح والمقاصد نفسها »[3].

---

(١) شبلي، تعليل الأحكام، ص ٧١.

(٢) مصطفى الزلمي، فلسفة التشريع ص ٢٠٠.

(٣) الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص ٩١ - ٩٢. وانظر: خليفة بابكر الحسن، فلسفة مقاصد التشريع، ص ١١٤.

فأبو بكر لما رأى التسوية في العطاء، وقال: « الدنيا بلاغ، كيف، وإنما عملوا لله عز وجل، وأجورهم على الله ». قال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «كيف تساوي بين الفاضل والمفضول»؟

قال الغزالي: « فمن خلق خلقة أبي بكر، في غلبة التأله، وتجريد النظر في الآخرة، غلب على ظنه لا محالة ما ظنه أبو بكر، ولم ينقدح في نفسه إلا ذلك. ومن خلقه الله خلقة عمر وعلى حالته وسجيته، في الالتفات إلى السياسة ورعاية مصالح الخلق، وضبطهم، وتحريك دواعيهم للخير، فلا بد أن تميل نفسه إلى ما مال إليه عمر، مع إحاطة كل واحد منهما بدليل صاحبه » [(١)]. فلا شك أن هذا النظر من عمر رضي الله عنه إنما هو لمقاصد الشريعة، وفيه ترغيب في طلب الفضائل والمسابقة إلى الإسلام، إذ زيادة مقام وقدم في الإسلام توجب زيادة في قدر الاستحقاق[(٢)].

ومن ذلك جمع الصحابة للقرآن في عهد أبي بكر في المصحف، حفظا للدين، وما جاء عنهم من قتل الجماعة بالواحد حفظا للنفس، وما جاء عن الفاروق من نفي نصر بن حجاج خشية افتتان النساء به لجماله، حفظا لنسل المسلمين وأعراضهم [(٣)].

هذا، وسيأتي في أدلة إثبات التعليل وعلاقة المقاصد بأقوال الصحابة ما هو تتميم لما نحن فيه وتكميل، وبعضه الآخر تأسيس وتأصيل.

وعلى ما سبق، فإن ما قاله الدكتور مصطفى الزلمي: « لم يكن الصحابة في اجتهادهم يعتمدون على قواعد مقررة أو موازين معروفة، وإنما كان معتمدهم في ذلك ما قدْ رأوا أو عرفوا أو لمسوا من روح التشريع خلال زهاء عشرين

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج ٤، ص ٥٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) سيأتي توثيق ذلك في علاقة المقاصد بقول الصحابي.

عاما لتلمذتهم لرسول الله ﷺ »[1]. لا يسلم بإطلاق، فهم لم يعتمدوا قواعد مدونة أو موازين مكتوبة، وإنما اعتمدوا على موازين وقواعد اصطبغوا واضطلعوا بها لمشاهدتهم التنزيل ومعرفتهم التأويل، فهم قد اعتمدوا القياس، ومثلوا الوقائع بنظائرها وشبهوها بأمثالها، وردوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد ونهجوا لهم طريقه [2].

وقال الجويني: «ونحن على قطع نعلم أنهم ما كانوا يحكمون بكل ما يعن لهم من غير ضبط وربط، وملاحظة قواعد عندهم. وقد تواتر من شيمهم أنهم كانوا يطلبون حكم الواقعة من كتاب الله تعالى، فإن لم يصادفوه، فتشوا في سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يجدوها، اشتوروا ورجعوا إلى الرأي »[3].

ما مضى كان بيانا للنظر إلى المقاصد في عصر الصحابة، أما « عصر التابعين فهو امتداد لعصر الصحابة واتصال له، فقد عايش التابعون صحابة رسول الله ﷺ، وورثوا منهم مروياتهم وأقضيتهم واجتهاداتهم ومسالك استنباطاتهم، وفهموا تعليلاتهم المقاصدية والمصلحية وغير ذلك، مما أعانهم وساعدهم على مواكبة عصرهم وبيان أحكامه المختلفة»[4].

يقول ابن القيم: « والدين والفقه والعلم انتشر في الأمة عن أصحاب ابن مسعود، وأصحاب زيد بن ثابت، وأصحاب عبد الله بن عمر، وأصحاب عبد الله بن عباس، فعلم الناس عامته عن أصحاب هؤلاء الأربعة »[5].

---

(١) مصطفى الزلمي، فلسفة مقاصد التشريع، ص ٢٠١.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ١، ص ٢١٧. وسيأتي في أدلة إثبات التعليل من أقوال الصحابة ما يدل على ذلك.

(٣) الجويني، البرهان، ج ٢، ص ٥٠٠. الغياثي، ص ٤٠٥ - ٤٠٦. مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٤٠١. وانظر: عبد الوهاب أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص ٣٢ - ٣٥.

(٤) الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص ١٠١.

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ١، ص ٢١.

« فقد أخذ التابعون عن صحابة النبي ﷺ، كل واحد منهم ما تيسر له، فحفظ ما سمع من حديث النبي ﷺ، ومذاهب الصحابة، وعقلها وجمع المختلف على ما تيسر له، ورجح بعض الأقوال على بعض، فعند ذلك صار لكل عالم من علماء التابعين مذهب على حياله »[1].

« وبناء على اتساع رقعة الإسلام في زمانهم وتفرق التابعين في الأمصار، وما طرأ من مشكلات ومعضلات، فقد بذلوا جهودهم، ورجعوا إلى مصادر التشريع، واستمدوا من نصوص الشريعة وروحها، وما أقامه الشارع من علاقات ودلائل، أحكاما تعالج واقعهم وظروفهم »[2] بناءً على تحقيق المصالح ودرء المفاسد، مراعين في ذلك مقاصد الشريعة وأهدافها منزلين ذلك على الواقع والمجتمع الذين يعيشون فيه.

فلقد جاء في الفكر السامي: كان إبراهيم النخعي يرى أن أحكام الشرع معقولة المعنى، مشتملة على مصالح راجعة إلى الأمة، وأنها بنيت على أصول محكمة وعلل ضابطة لتلك الحكم، فهمت من الكتاب والسنة، وشرعت الأحكام لأجلها، لينتظم بها أمر الحياة، فكان يجتهد في معرفتها ليدير الحكم لأجلها حيث ما دارت . فأحكام الله لها غايات، أي حكم ومصالح راجعة إلينا، ... فكان هذا الفريق من الفقهاء يبحث عن تلك العلل والحكم التي شرعت الأحكام لأجلها، ويجعل الحكم دائرا معها وجودا وعدما . »[3].

وهذه بعض النماذج من نظر التابعين إلى المصالح والمفاسد، وبناء الأحكام على المقاصد:

١ - يرى سعيد بن المسيب جواز التسعير إذا دعت مصلحة الجماعة إلى

---

(١) الدهلوي، حجة الله، ج ١، ص ١٤٣.

(٢) محمد الدسوقي وأمينة الجابر مقدمة في دراسة التاريخ، ص ١٤٢، ١٤٨ الخن، دراسة تاريخية للفقه، ص ٧٢.

(٣) الحجوي، الفكر السامي، ج١، ص ٣١٨.

ذلك، لأن الإمام عليه رعاية مصالح المسلمين جميعا، ورعاية مصلحة الجماعة أولى من رعاية مصلحة الفرد [1]. هذا مع أن النبي ﷺ، قال للصحابة عندما قالوا: يا رسول الله، غلا السعر فسعر لنا: « إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال »[2].

٢- أقسم بلال بن عبد الله بن عمر بن الخطاب على أنه لن يأذن للنساء بالذهاب إلى المساجد، لما ترتب على خروجهن من مفاسد، نظرا لتغير الزمان، وحماية لأعراض النساء من الاعتداء والإساءة. روى مسلم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: « سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنكم إليها. قال: فقال بلال بن عبد الله: والله لنمنعهن قال: فأقبل عليه عبد الله فسبه سبا سيئا، ما سمعته سبه مثله قط. وقال: أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: والله لنمنعهن! »[3].

(١) محمد الدسوقي، وأمينة الجابر، مقدمه في دراسة الفقه، ص ١٤٦. وانظر، ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ٢٣٩، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ٧٥. الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٦، ص ٣٨٠.

(٢) أبو داود، سنن أبي داود، ج ٣، ص ٧٣١. الترمذي، سنن الترمذي، وقال: حسن صحيح، ج ٣، ص ٥٩٧.

(٣) مسلم، صحيح مسلم، ج ١، ص ٣٢٧.

الفرع الثاني
علم المقاصد عند من برز فيه من الأصوليين

وهو قسمان:

القسم الأول: ما قبل ابن تيمية.

القسم الثاني: ما بعد ابن تيمية.

مقدمة

بعد أن تكلمنا عن طورين من أطوار علم مقاصد الشريعة، طور التنزيل وطور الصحابة والتابعين، نبين في هذا المقام طورا مهما من أطوار ذلكم العلم.

فبعد أن تميز علم أصول الفقه بالتأليف واستقل بذلك، يلاحظ المستقري لما سطره الأصوليون والفقهاء أن مقاصد الشريعة قد برزت عندهم في الأنحاء التالية:

أولاً: التصريح بمقاصد الشريعة وحكمها وأسرارها:

يطلق الأصوليون والفقهاء إطلاقات كثيرة ويريدون بها مقاصد الشريعة، وذلك مثل: الحكمة والمعنى والعلة والمعنى المناسب والسر والغاية والهدف والوصف المؤثر والباعث والسبب والداعي والمستدعي والحامل والمقتضي والموجب والمعنى الملائم والمنفعة والمصلحة ودرء المفسدة والمحاسن والمطالب الإلهية والعاقبة [1].

---

(١) وانظر: الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص ١٢٨ - ١٢٩.

وكتب الأصول والفقه وغيرها طافحة بذلك. وقد تقدم بعض هذه الألفاظ عند تعريف المقاصد.

وهناك بعض الكتب التي ألفت في بيان حكم وأسرار الشريعة وذلك مثل:

أ - الصلاة ومقاصدها، والحج وأسراره، وكلاهما للحكيم الترمذي، والأول منهما مطبوع [1].

ب - محاسن الإسلام وشرائع الإسلام لمحمد بن عبد الرحمن البخاري.

ج - حجة الله البالغة للدهلوي.

د - حكمة التشريع وفلسفته للجرجاوي [2].

وهناك كتب أخرى تعرضت لحكم الشريعة وأسرارها سيأتي ذكرها عند استعراض بعض علماء الأصول وإسهاماتهم في علم المقاصد.

ثانياً: الأدلة التبعية (المختلف فيها) :

يذكر الأصوليون مقاصد الشريعة، وتبرز عندهم لدى ذكر بعض الأدلة الأصولية المختلف فيها ومناهج تنزيل الأحكام الشرعية، وذلك مثل: الاستصلاح أو المصالح المرسلة، والعرف [3]، وسد الذرائع ومنع التحيل، والاستحسان وعمل أهل المدينة، والسياسة الشرعية، ومراعاة الخلاف، والقياس عند ذكر الوصف المناسب والتعليل بالحكمة والعلة القاصرة، وفي التعارض والترجيح وشروط المجتهد.

---

(١) انظر الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٤٠ - ٤١.

(٢) انظر اليوبي، مقاصد الشريعة، ص ٤٥.

(٣) انظر: الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص ١٣٢.

ثالثا: القواعد الشرعية ومستثنياتها [1].

يلمس الناظر في كتب القواعد الفقهية بوضوح روح المقاصد ونفسها وذلك في مثل القواعد الفقهية التالية:

١ - الأمور بمقاصدها.

٢ - التصرف على الرعية منوط بالمصلحة.

٣- الحاجة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الناس.

٤- الحرج منفي.

٥- درء المفاسد أولى من جلب المصالح.

٦- درء المفاسد مشروط بأن لا يؤدي إلى مثلها أو أعظم.

٧ - الدماء والأموال لا تستحق بالدعاوى دون البينات.

٨- الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف.

٩- كل أمر يتذرع به إلى محظور فهو محظور [2].

والخلاصة: أننا نلاحظ من خلال هذه القواعد وغيرها كيف ارتبط الفقه الإسلامي بمقاصد الشريعة وراعاها في جزئيات أحكامه، كما سنلاحظ مدى ارتباط الأدلة الأصولية - كما سيأتي - [3] بتلك المقاصد، مما يدل على إدراك العلماء الأفذاذ لأسرار الشريعة ومصالحها وحكمها ومقاصدها [4].

---

(١) الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج١، ص ١٣٠- ١٣١. بابكر الحسن، فلسفة مقاصد التشريع، ص١٢٦ - ١٣٠.

(٢) علي الندوي، القواعد الفقهية، ص ٥٣٧ - ٥٥٨. وكتب القواعد الفقهية الأخرى مثل السيوطي: الأشباه والنظائر. ابن نجيم الأشباه والنظائر. ابن الوكيل الأشباه والنظائر. العلائي، المجموع المذهب. ابن عبد السلام، قواعد الأحكام. ابن اللحام، القواعد. ابن تيمية، القواعد النورانية.

(٣) في الفصل الثالث.

(٤) بابكر الحسن، فلسفة مقاصد التشريع، ص ١٣٠.

القسم الأول
ما قبل ابن تيمية

الذي يهمنا في هذا المقام الاستعراض التاريخي للعلماء الذين وضعوا أركان هذا العلم وثبتوها ورعوها، فلا داعي لدراسة [1] من جاء على لسانهم ذكر أسرار الشريعة أو العلل الجزئية، لأن السمة البارزة لعلم المقاصد هي العناية بالمقاصد الكلية الضرورية والحاجية والتحسينية. وعلى هذا فدراسة من قبل الجويني من باب التحسين والتزيين لا من باب التأصيل والتعقيد.

وفيما يلي استعراض لرجالات علم المقاصد ومؤسسيه وحاملي لوائه.

أولاً: الشافعي[2] :

كما أن الشافعي هو أول من ألف في أصول الفقه - على المشهور - فهو مؤسس علم المقاصد. **والدليل على ذلك أمور:**

أولها: أنه من المتكلمين في تعليل الأحكام وتقسيمها إلى ما يعقل وما لا يعقل، على ما سيأتي في مسألة التعليل، وهي الركن الركين لعلم المقاصد.

الثاني: أنه من القائلين بضرورة مراعاة القواعد الكلية للشريعة ومصالحها في باب الاجتهاد واستنباط الأحكام، كما سيأتي بيانه في أهمية المقاصد للمجتهد.

---

(١) انظر في ذلك: الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٤٠ - ٤٧.

(٢) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع المطلبي القرشي، الإمام الذي ينسب إليه المذهب الشافعي، من مؤلفاته: الأم، والرسالة، والسنن، واختلاف الحديث، توفي سنة ٢٠٤هـ. البيهقي، مناقب الشافعي، ج١، ص٧٦ - ٧٨. ج٢، ص٢٩١ - ٣٠٥. ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٠، ص٢٥١ - ٢٥٤. ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج١، ص١٩٢.

الثالث: أنه من الملتفتين إلى مقاصد الأحكام وغاياتها وأهدافها، فقد أشار إلى بعض مقاصد الطهارة والزكاة والصوم والحج والقصاص والحدود والقضاء، وبعض المقاصد الكلية كحفظ النفس والنسب والمال كما حكاه الجويني عنه[1].

ثانياً: الجويني[2]:

يعتبر الجويني بحق واضع لبنات علم المقاصد ومفجر ينابيعه ومرسخ قواعده. ومن نخل وسبر كتبه الثلاثة: البرهان والغياثي ومغيث الخلق أيقن ذلك. **والذي يبرز دور الجويني في علم المقاصد الجوانب التالية:**

الجانب الأول: أنه في مجال حديثه عن تقاسيم ما يعلل وما لا يعلل، وما يقاس عليه وما لا يقاس عليه، قال: «**نحن نقسم أصول الشريعة خمسة أقسام:**

١- ما يعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه، مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسة العامية. وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه، فهو معلل بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة والزجر عن التهجم عليها[3].

٢ - ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وهذا مثل تصحيح

---

(١) الجويني، مغيث الخلق، ص٥٣، ٥٦، ٦٠ - ٦٣، ٦٩ - ٧٤. ولم أعثر عليه في الأم للشافعي، فلعل ذلك بتعبير الجويني، أو في كتب أخرى اطلع عليها، هذا، وقد شكك الدكتور عبد العظيم الديب في نسبة كتاب مغيث الخلق إلى الجويني، في تحقيقه للبرهان، ج٢، ص٨٩٣، بينما جزم آخرون بنسبته إليه. انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ج٢، ص١٧٥٤. عبد اللطيف رياضي زادة، المتمم لكشف الظنون، ص٣٠١، الزركلي، الأعلام، ج٤، ص١٦٠.

(٢) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه الجويني، نسبة إلى جوين من نواحي نيسابور، من مؤلفاته: ا لبرهان، والورقات، والغياثي، ومغيث الخلق، والعقيدة النظامية. توفي سنة٤٧٨هـ. ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٥، ص١٦٥. الزركلي، الأعلام، ج٤، ص١٦٠. عبد العظيم الديب، فقه إمام الحرمين، ص٥٣ - ٦٧.

(٣) الجويني، البرهان، ج ٢، ص ٦٠٢.

الإجارة، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضنة ملاكها بها على سبيل العارية، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة.

٣ - ما لا يتعلق بضرورة خاصة، ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة، أو في دفع نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث، وإزالة الخبث.

٤ - ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحا ابتداء [(١)]، فهو في الأصل كالضرب الثالث،...، في أن الغرض المخيل الاستحثاث على مكرمة لم يرد الأمر على التصريح بإيجابها، بل ورد الأمر بالندب إليها، فإن العتق في الابتداء محثوث عليه مندوب إليه» [(٢)].

وقد ميز الجويني بين القسمين الثالث والرابع بأن القسم الثالث في تحصيله خروج عن قياس كلي [(٣)]، وفي الحقيقة أن القسم الثالث ليس فيه خروج عن قياس كلي، وإنما القسم الرابع هو الذي فيه خروج عن قياس كلي على حد قوله، بدليل قول الجويني نفسه بعد القسم الرابع: « وبيان ذلك بالمثال: أن الغرض من الكتابة تحصيل العتق وهو مندوب إليه، والكتابة المنتهضة سببا في تحصيل العتق تتضمن أمورا خارجة عن الأقيسة الكلية، كمعاملة السيد عبده، وكمقابلة ملكه بملكه. والطهارات قصاراها إثبات السبب وجوبا إلى إيجاب ما لا تصريح بإيجابه، وليس فيها اعتراض على أصل آخر سوى ما ذكرناه من التصريح والتلويح » [(٤)].

---

(١) الجويني، البرهان، ج ٢، ص ٦٠٢ - ٦٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٦١٦.

(٣) الجويني، البرهان، ج٢، ص ٦٠٣.

(٤) الجويني، البرهان، ج٢، ص٦٠٣. المصدر نفسه، وقال كذلك: «فهذا الضرب الرابع يتميز عن الضرب الثالث المقدم عليه، فإن الشرع احتمل فيه خرم قاعدة ممهدة، وهي امتناع معاملة المالك عبده، وامتناع مقابلة الملك بالملك على صيغة المعاوضات، ولم يجر مثل ذلك في الضرب الثالث». المصدر نفسه، ج٢، ص ٦١٦. وانتبه لهذا الخلل اليوبي، مقاصد الشريعة، ص ٤٨.

٥ - «ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة، وهذا يندر تصويره جدا، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي، فلا يمتنع تخيله كليا. ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله ينهى عن الفحشاء والمنكر. ومثل هذا القسم أعداد الركعات وما في معناها»(١).

ولا يسلم للجويني أن الكتابة والنكاح خارجان عن القياس (٢).

فقد فند ذلك كل من ابن تيمية وابن القيم:

«فليست الكتابة على خلاف القياس، لكون السيد باع ماله بماله، فهذا غلط وإنما باع العبد نفسه بمال في الذمة، والسيد لا حق له في ذمة العبد، وإنما حقه في بدنه، فإن السيد حقه في مالية العبد لا في إنسانيته» (٣).

«وليس النكاح على خلاف القياس، لكون النكاح فيه ابتذال المرأة، وشرف الإنسان ينافي الابتذال، وهذا غلط أيضا، فإن النكاح من مصلحة شخص المرأة ونوع الإنسان، والقدر الذي فيه من كون الذكر يقوم على الأنثى هو من الحكمة التي بها تتم مصلحة جنس الحيوان، فضلا عن جنس الإنسان، ومثل هذا الابتذال لا ينافي الإنسانية كما لا ينافي أن يتغوط الإنسان إذا احتاج إلى ذلك وأن يأكل ويشرب، وإن كان الاستغناء عن ذلك أكمل »(٤).

الجانب الثاني: أنه نبه على الضروريات الخمسة المعروفة الدين والنفس والعقل والنسل والمال، ففي البرهان يقول: «فالشريعة متضمنها: مأمور به

---

(١) الجويني، البرهان، ج ٢، ص ٦٠٣ - ٦٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٩٦، ٦٠٣.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٥٣٠، ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٢، ص ٢٠.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص ٥١٥.

ومنهي عنه ومباح. فأما المأمور به: فمعظمه العبادات ، وأما المنهيات: فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر... ، وبالجملة الدم معصوم بالقصاص،... ، والفروج معصومة بالحدود،... والأموال معصومة عن السراق بالقطع » [١].

هذا على وجه الإجمال، أما على وجه التفصيل:

فقد صرح بمقصد الدين [٢] والنفس [٣] والنسل [٤] والمال [٥].

الجانب الثالث: أنه ذكر بعض المقاصد الجزئية للعقوبات والعبادات والمعاملات [٦].

الجانب الرابع: أنه ذكر بعض أقسام المقاصد، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك آنفا، ومن ذلك المقاصد الدنيوية والأخروية، ومقاصد الشارع ومقاصد المكلف[٧].

الجانب الخامس: اعتناؤه بأهمية المقاصد[٨]، وضرورة إقامتها على اليقين والقطع [٩].

ثالثا: الغزالي[١٠] :

لقد ظهر اعتناء الغزالي بالمقاصد في كتبه التالية: أساس القياس والمنخول

---

(١) الجويني، البرهان، ج ٢، ص ٧٤٧.

(٢) الجويني، الغياثي، ص ١٥٢، ١٨٠ - ١٨١، ١٨٣، ١٨٦ - ١٨٧، ٢٦٢، ٢٨٢، ١٩٧، ١٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٩، ٣٤١، ١٥٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤١، ١٥٤، ٣٩٠، ٥١١، ٥١٢، ٣٨٨ - ٣٨٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٠، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٩، ٢٨٢، ٣٤١، ٣٨٨ - ٣٨٩، ٥١١ - ٥١٢.

(٦) المصدر نفسه، ٢١٤، ٤٥٦. مغيث الخلق، ص ٤٠. البرهان، ج ٢، ص ٥٩٦ - ٦٢٣، ٧٨٦، ٧٩٤.

(٧) الجويني، الغياثي، ص ١٥٢، ١٨٧، ٢٠١، ٢٦٢.

(٨) سيأتي هذا في أهمية المقاصد.

(٩) سيأتي في قطعية المقاصد.

(١٠) هو محمد بن محمد الغزالي الطوسي، الفقيه الأصولي المتكلم، فيلسوف متصوف، له نحو مائتي مصنف: منها المستصفى والمنخول والوجيز وإحياء علوم الدين وشفاء الغليل وأساس القياس. توفي سنة ٥٠٥هـ. ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٦، ص١٩١. الزركلي، الأعلام، ج٧، ص٢٢.

وشفاء الغليل والمستصفى.

أما أساس القياس ففيه إشارات إلى المقاصد تتمثل فيما يلي:

١ - الاهتمام بمقاصد الشارع من خطابه، وهذا يعرف بالقرائن الحالية والمقالية [١].

٢- دور الصحابة في الدلالة على مراد الشارع ومقصوده [٢].

٣- الإشارة لمقصد الدين والنفس والعقل والنسل والمال [٣].

٤- بين بعض قواعد المقاصد بحسب قوتها [٤].

٥- تعليل العقوبات والغرامات بمصالح العباد [٥].

٦- الاهتمام بتحقيق مناط الحكم الشرعي، وعده تسعة أعشار نظر الفقه[٦].

٧- التعبير بالمصالح والأمور المصلحية والمناسبة لمصالح الشرع [٧].

٨- تفصيل مسالك العلة [٨] والاهتمام بالمناسبة [٩].

وأما المنخول ففيه الملامح التالية:

١ - الاهتمام بالبيان وكيفية تعرف مراد الشارع ومقاصد خطابه [١٠].

---

(١) الغزالي، أساس القياس، ص ٥٢، ٩٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٩٢، ٩٨، ١٠٠.
(٤) الغزالي، أساس القياس، ص ٩٨، ١٠٠.
(٥) المصدر نفسه، ص ٩٥.
(٦) المصدر نفسه، ص ٤٠، ٤٢.
(٧) المصدر نفسه، ص ٧٤، ٨٨، ٩٥، ٩٨.
(٨) المصدر نفسه، وهو أساس الكتاب.
(٩) المصدر نفسه، ص ٩٠ - ١٠١.
(١٠) الغزالي، المنخول، ص ٩٨ - ٢٢٢.

٢- الإشارة إلى المكملات، حيث قال: « النوافل جبران الفرائض »[١].

٣- الإشارة إلى القاعدة في الترجيح بين المقاصد، وهي: المحافظة على الأرواح أولى وأحق من الأموال[٢].

٤- تفصيل القول في المصالح المرسلة وحجيتها وضوابطها والأمثلة التطبيقية على ذلك[٣].

وأما شفاء الغليل فهو السراج الوهاج والضياء اللامع في عرض المقاصد عند الغزالي، **وذلك فيما يلي:**

١- الاعتناء بمسلك المناسبة من مسالك العلة[٤]، وفيه تجلت فكرة المقاصد عنده.

٢- تعريف المقاصد وأقسامها ومكملاتها والأمثلة على ذلك[٥].

٣- التطبيق على المقاصد والتمثيل للمصالح المرسلة[٦].

٤- الاهتمام بالتعليل: مفهومه وأقسامه ومسالكه وآثاره. وهذا في الحقيقة عماد الكتاب وقوامه، الذي يمثل بحق روح علم المقاصد وقلبه الذي ينبض.

وأما كتاب المستصفى الذي يمثل خلاصة فكر الغزالي الأصولي المقاصدي، **فأبرزه الأمور التالية:**

١- عرض المقاصد خلال الأصل الرابع من الأصول الموهومة وهو الاستصلاح.

---

(١) الغزالي، المنخول، ص ٣٨٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٣ - ٣٧٠.
(٤) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٤٢.
(٥) المصدر نفسه، ص١٥٩ - ١٧١.
(٦) المصدر نفسه، ص٢١١ وما بعدها.

٢- نضوج المقاصد فيه أكثر من شفاء الغليل حيث جاءت محصورة ومحكمة عند الحديث عن الاستصلاح وأمثلته وضوابطه[١]، بخلاف الشفاء الذي جاءت المقاصد فيه مبعثرة غير محصورة في مكان واحد [٢]، وإن كانت في الوقت نفسه أكثر تفصيلا وتدليلا وتمثيلا.

٣- الاهتمام بالقرائن المقالية والحالية لتحديد مراد الشارع وقصده من خطابه [٣].

رابعا: الرازي[٤] :

إن دراسة الرازي في هذا المقام مهمة، نظرا لأن كتابه المحصول اختصار لثلاثة كتب أصولية لها من الصدارة ما لها، وهي: المعتمد لأبي الحسين البصري[٥] والبرهان للجويني، والمستصفى للغزالي[٦].

ولأن له نظرات في ترتيب المقاصد الضرورية، ثم لإفاضته في قضية تعليل الأحكام، وتركيزه على أن المقصد من الشرائع: رعاية مصالح العباد. وهو ما سنعرضه عند موقفه من التعليل.

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٤٧٨ وما بعدها.

(٢) الغزالي، شفاء الغليل، ص ١٥٩ - ١٧٢، ٢٠٧ - ٢٦٦.

(٣) الغزالي، المستصفى، ج ٣، ص٢٣ - ٢٨، ص ٢٤١، ٢٤٩، ٦٢٨، ٦٣٠، ٥٠٣.

(٤) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، فخر الدين الرازي الإمام المفسر، المعروف بابن خطيب الريّ، من تصانيفه: مفاتيح الغيب، والآيات البينات، والمحصول، وأساس التقديس، توفي سنة ٦٠٦هـ. الزركلي، الأعلام، ج٦، ص٣١٣. الرازي، المحصول، مقدمة الدكتور طه العلواني، ج١، ص٢٨ - ٥٣.

(٥) هو محمد بن علي الطيب أحد أئمة المعتزلة، من تصانيفه: تصفح الأدلة، وغرر الأدلة، وشرح الأصول الخمسة، توفي سنة ٤٣٦هـ. الزركلي الأعلام ج٦، ص٢٧٥. د. محمد الأشقر، أفعال الرسول، ج٢، ص٢٩٢.

(٦) البرديس، أصول الفقه، ص١٤.

وفيما يلي بعض الجوانب التي تظهر اهتمام الرازي بالمقاصد:

الجانب الأول: أنه عرف الوصف المناسب بأنه: « الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلا وإبقاء ». قال: « وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة »[1]... وأن هذا تعريف من يعلل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح [2]. وما جلب المنفعة ودفع المضرة إلا مقاصد الشريعة.

الجانب الثاني: أنه قسم المصالح إلى قسمين: الأول ما تعلق بالدنيا، والثاني ما تعلق بالآخرة.

والأول على ثلاثة أقسام: الضرورية، والحاجية، والتحسينية.

١ - **المصالح الضرورية:** وهي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة، وهي: حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل.

ويلاحظ هنا أن الرازي لم يجعل الدين أول المقاصد الضرورية، وإنما أخره إلى ما قبل العقل وقدم عليه النفس والمال والنسب، وعبر عن النسل بالنسب[3].

٢ - **المصالح الحاجية:** - ولم يعرفها - ومثالها: تمكين الولي من تزويج الصغيرة.

٣ - **المصالح التحسينية:** وهي تقرير الناس على مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم[4].

والثاني: هو ما تعلق بالآخرة، فهو الحكم المذكورة في رياضة النفس،

---

(١) الرازي، المحصول، ج ٥، ص ١٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ج٥، ص ١٥٨.

(٣) ورتبها في موضع آخر هكذا: النفوس والعقول والأديان والأموال والأنساب. المصدر نفسه، ج٥، ص ٤٥٨.

(٤) ورتبها في موضع آخر هكذا: النفوس والعقول والأديان والأموال والأنساب، ج٥، ص ١٥٩ - ١٦١.

وتهذيب الأخلاق. لأن منفعتها في سعادة الآخرة [1].

الجانب الثالث: أنه وضع بعض الضوابط والموازين للعمل بالمصالح وللترجيح بينها، وتوظيفها للترجيح بين الأقيسة[2].

والخلاصة أن ما أتى به الرازي إنما هو تلخيص ولف ونشر لما جاء به الجويني والغزالي.

خامسا: الآمدي[3] :

ما قيل عن كتاب الرازي يقال عن كتاب إحكام الآمدي، والجديد عند الآمدي إدخاله المقاصد في الترجيح بين العلل. **وفيما يلي استعراض لفكره المقاصدي:**

أولاً: تعريفه للمقاصد.

عرض الآمدي في مسلك المناسبة والإخالة إلى تحقيق معنى المقصود المطلوب من شرع الحكم، فقال: «المقصود من شرع الحكم إنما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة».

ثانياً: تقسيمه للمقاصد.

أ - يقسم المقاصد إلى دنيوية وأخروية[4].

---

(١) الرازي، المحصول، ج ٥، ص ١٦١.

(٢) الرازي، المحصول، ج٥، ص١٦١، ١٦٩ - ١٧١، ٤٥٨، ج ٦، ص ١٦٢ - ١٦٧.

(٣) هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، المشهور بسيف الدين الآمدي، الأصولي المنطقي المتكلم، من مصنفاته: إحكام الأحكام وغاية المرام. توفي سنة٦٣١. ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ص:١٤٠.

(٤) الآمدي، الإحكام، ج ٣، ص ٢٧١.

ب - ثم يقسم المقاصد من حيث مراتبها ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المقاصد الخمسة الضرورية التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. ثم ضرب الأمثلة على ذلك [1].

ويلاحظ هنا أن الآمدي قدم حفظ العقل على حفظ النسل، بينما في باب الترجيح بين المقاصد قدم حفظ النسل على حفظ العقل، وقال: «المقصود في حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل والمال، لكونه عائدا إلى حفظ النفس» وهنا عبر بالنسب بدل النسل [2].

القسم الثاني: المقاصد الحاجية.

القسم الثالث: المقاصد التحسينية والتزينية.

ثم وضح بالأمثلة بيان كل مرتبة وما ألحق بها من مكملات ومتممات [3].

ثالثا: إعماله المقاصد في الترجيحات العائدة إلى صفة العلة.

وهنا أحسن الآمدي في لفت النظر إلى أن حفظ النفس والنسل والعقل والمال مقاصد تبعية لمقصد أصلي هو حفظ الدين. والنسب والمال والعقل تبع للنفس، والعقل والمال تبع للنسل، والمال تبع للعقل. ثم بين بالأمثلة دفع توهم تقديم النفس على الدين [4].

وفي الحقيقة أن إسهام الآمدي في المقاصد لا يعدو مجرد تتميم وتفريع وتكميل لما أصله الجويني والغزالي. واقتفاء لصنيع الرازي من قبل.

---

(١) الأمدي، الإحكام، ج٣، ص ٢٧٤.
(٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٧٥.
(٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٧٤ - ٢٧٥.
(٤) الأمدي، الإحكام، ج ٤، ص ٢٧٥ - ٢٧٧.

سادسا: العز بن عبد السلام[1] :

لزاما أن ندرس علم المقاصد عند هذا العالم المجدد، وذلك للتالي:

١ - إن شيخه الآمدي وتلميذيه ابن دقيق العيد والقرافي[2]. أما الأول فهو من أصل من الناحية النظرية توظيف المقاصد في الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة، وأما الثاني والثالث فاستفادا من العز في تنزيل إعمال المقاصد على الناحية التطبيقية العملية، كما سيظهر بعد قليل.

٢- إنه أكد على ضرورة النظر في الأحكام الشرعية، على ضوء مقاصدها وغاياتها[3]، فلا بد من ازدواج النظر بين الأحكام والحكم، والوسائل والمقاصد.

٣ - إنه يمثل قفزة عظيمة ومنعطفا مهما في تحويل الفقه من جموده على المدونات والمختصرات وتخريجات علماء المذاهب إلى حيوية الشرع ومسايرته لكل زمان ومكان، وتنزيل القواعد الفقهية والأصولية والأحكام الشرعية على ظروف المكلفين وأحوالهم، وهذا ما انتهجه ابن تيمية وابن القيم من بعده، ومنشأ هذا عند هؤلاء الظرف السياسي الذي كان يتسم بالتفكك والقلق والاضطراب، وظهور التتار وخروج الصليبيين إلى الشام، واشتداد تيار التصوف وعلم الكلام[4].

٤ - شدة اعتنائه بعلم المقاصد وذلك من خلال تأليفه قواعد الأحكام

---

(١) هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الدمشقي، لقب بسلطان العلماء، من مصنفاته: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المعروف بالقواعد الكبرى، واختصار المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى. توفي سنة ٦٦٠هـ. ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ص٢٣٥ - ٢٣٦. محمد مظهر بقا، معجم الأصوليين، ج٢، ص٢٠٩ - ٢١١.

(٢) ابن عبد السلام، القواعد الصغرى، مقدمة المحقق د. صالح آل منصور، ص ٤٣، ٤٨، ٥٤، ٥١.

(٣) انظر: سالم يفوت، حفريات المعرفة، ص ١٨٣.

(٤) انظر: المصدر نفسه، الصغير، الفكر الأصولي، ص ٣٥٠. ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

الذي هو تتميم وتكميل لكتابه مختصر الفوائد في أحكام المقاصد، المعروف بالقواعد الصغرى، وليس الثاني اختصارا للأول - كما ظنه البعض - [١]. وله رسالتان في مقاصد الصلاة ومقاصد الصوم [٢]، وشجرة المعارف والأحوال[٣].

وقد قال ابن السبكي[٤] في ترجمته: « شيخ الإسلام والمسلمين ... المطلع على حقائق الشريعة وغوامضها، العارف بمقاصدها » [٥]. وابن عاشور كذلك شهد له بأنه من مؤسسي علم المقاصد [٦].

علاوة على ما سبق، ففيما يلي بيان لأبرز جوانب الفكر المقاصدي عند العز:

أولاً: اعتناؤه بتعريف المصالح والمفاسد [٧].

ثانياً: ذكر كثيرا من أقسام المقاصد، كالدنيوية والأخروية، والضروريات،

---

(١) اليوبي، مقاصد الشريعة، ص ٥٩. وانظر لمعرفة الفرق بينهما: ابن عبد السلام، القواعد الصغرى، تحقيق د. صالح آل منصور، ص ٨٨ - ٩٠. ونسب هذا الظن إلى ابن السبكي.

(٢) ابن عبد السلام، القواعد الصغرى، مقدمة المحقق د. صالح آل منصور، ص ٧١، ٧٣، ٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٧. والمصدر نفسه، مقدمة المحقق إياد الطباع، ص ٩ - ١٠، حيث ينقل عن ابن عبد السلام قوله - في شجرة المعارف والأحوال، ص ٤٠٦ - : « ومن فهم ضوابط هذا الكتاب ووقف على حقيقة المصالح وانحصارها في جلب المصالح ودفع الضر، وعلى حقيقة المفاسد، وانحصارها في جلب الضرر ودفع النفع، وأنه لا فرق في ذلك من قليله وكثيره، لم يكد يخفى عليه أدب من آداب القرآن ولا سيما إذا اتضحت وتمخضت المصالح والمفاسد أو ظهر رجحانها ».

(٤) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكاف السبكي، الشافعي، نسبته إلى سبك من أعمال المنوفيه بمصر، المؤرخ، الفقيه الأصولي، من مصنفاته: جمع الجوامع ومنع الموانع، توفي سنة ٧٧١هـ. الزركلي، الأعلام، ج٤، ص١٨٤.

(٥) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٢٠٩.

(٦) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٨.

(٧) ابن عبد السلام، القواعد الصغرى، تحقيق د. صالح آل منصور، ص ١٠٩. قواعد الأحكام، ج ١، ص ١٠.

ومقاصد المكلفين [1].

ثالثاً: توظيف المقاصد في الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة [2].

رابعاً: طرق بعض طرق معرفة المقاصد [3].

خامساً: ذكر كثيرا من المقاصد الجزئية للأحكام الشرعية [4].

سادساً: ما سيأتي عنه في أهمية المقاصد وقطعيتها.

سابعاً: القرافي[5]

في الحقيقة: إن القرافي - رحمه الله - امتداد لشيخه ابن عبد السلام في نظره إلى المقاصد والمصالح والمفاسد، واهتمامه بالمقاصد والمصالح والمفاسد ظاهر لمن درس كتبه واستقرى مؤلفاته، وهو من مؤسسي علم المقاصد، كما قال ابن عاشور [6].

وكتابه الفروق خير شاهد على هذا، فهو يذكر في مقدمته أن أصول الشريعة قسمان: « أحدهما المسمى بأصول الفقه ، والقسم الثاني: قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى،... وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر

---

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج ١، ص ٤، ٤٧ - ٥٠، ١٠٤، ١٠٧، ١٣٩. ج٢، ص ٦٠ - ٦٢، ١١١، ١٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٤، ٤٧ - ٥٠، ١٠٤، ١٠٧، ١٣٩. ج٢، ص٦٠ - ٦٢، ١١١، ١٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٧، ١٥٠. ج ٢، ص ٦٢، ١٣٨ - ١٦٨.

(٥) هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المالكي، الفقيه الأصولي، من مصنفاته: نفائس الأصول شرح المحصول، وتنقيح الفصول وشرحه، والفروق، والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام. توفي سنة ٦٨٤هـ. محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ص١٨٨. الزركلي، الأعلام، ج١، ص٩٥. محمد مظهر بقا، معجم الأصوليين، ج١، ص٩١ - ٩٣.

(٦) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٨.

رونق الفقه ويعرف،... ومن ضبط الفقه بقواعده، استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات » [1]. وفي موطن آخر يقول: « فإذا أحطت بهذه القواعد ظهر لك سبب اختلاف موارد الشرع في هذه الأحكام وسبب اختلاف العلماء، ونشأت لك الفروق والحكم والتعاليل»[2].

ولا داعي للتطويل في التدليل على اعتنائه بالمقاصد [3]، لأن المعروف لا يعرف، فقد دل حاله ومقاله على ذلك[4].

وهناك مظاهر كثيرة تدل على عقليته المقاصدية، أبرز بعضها - على سبيل المثال - في ما يأتي:

أولاً: اعتناؤه بتعريف المقاصد وأقسامها المعروفة، وتوظيفها حين تعارض الأدلة والأقيسة والترجيح بينها [5].

ثانياً: ربطه الأحكام غالبا بمقاصدها، فيقول مثلا: شرع القطع لحفظ المال، والرجم لحفظ الأنساب، والجلد لحفظ الأعراض.

ويقدم الأهم منها على المهم، حسب مراتبها [6].

ثالثاً: وظف النظر إلى المصالح والمفاسد والترجيح والموازنة بينها معيارا وضابطا لكثير من قواعده وفروقه التي ذكرها[7].

---

(١) القرافي، الفروق، ج ١، ص ٢ - ٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٤٥.

(٣) يذكر القرافي أن كتابه الفروق قد جمع فيه هذه الأسرار والحكم وزاد عليها، وهي متفرقة ومتناثرة في كتابه الذخيرة. القرافي، الفروق، ج ١، ص ٣.

(٤) كيف لا وقد سمى كتابه: الأنوار والقواعد السنية في الأسرار الفقهية. المصدر نفسه، ج ١، ص ٤.

(٥) القرافي، شرح التنقيح، ص ٣٩١ - ٣٩٣.

(٦) القرافي، الفروق، ج ٢، ص ١٣١. ج ٣، ص ١٠٧، ١٢١.

(٧) وهذا يفوق الحصر هنا، فعلى سبيل المثال: انظر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١١. ج ٢، ص ١٢٢ - ١٣١.

رابعاً: اهتمامه بسد الذرائع وأقسامها [1]، وهي شديدة الصلة بالمقاصد، كما سيأتي.

ثامناً: الطوفي[2]:

لا يعنينا كثيرا تحقيق نسبة الطوفي إلى التشيع هنا، وإنما يعنينا تبين مذهبه في المصالح - الذي طال حوله الجدل - ودوره في المقاصد، وهذا من خلال ما كتبه في شرح مختصر الروضة عند الحديث عن المناسبة والاستصلاح.

وما كتبه في رسالته في تقديم المصلحة في المعاملات على النص، التي هي شرح الحديث « لا ضرر ولا ضرار » [3]، ضمن شرحه للأربعين النووية[4].

وفيما يلي إجمال لفكره المقاصدي، لا سيما وأنه لقي ابن تيمية :

أولاً: يعرف المصلحة بحسب العرف: السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع، كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع هي: السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة [5].

ثانياً: يقسم المصلحة قسمين: ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، وما لا يقصده الشارع لحقه كالعادات [6]. ثم يذكر الأقسام المعروفة التحسينية

---

(١) القرافي، الفروق، ج ٢، ص ٣٢. ج ٣، ص ١١١، ٢٦٦ - ٢٦٩.

(٢) هو سليمان بن عبد القوي بن سعيد الطوفي الصرصري نجم الدين، الفقيه الأصولي، رمي بالتشيع، من مصنفاته: مختصر الروضة وشرحه والإكسير في قواعد التفسير، توفي سنة ٧١٦هـ. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٣٦٦ - ٣٧٠. الطوفي، شرح مختصر الروضة، مقدمة المحقق د. إبراهيم آل إبراهيم، ج١، ص٢١ - ٥٢.

(٣) سبق تخريجه ص٦٣.

(٤) الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، ص٢٣٤ - ٢٨٠.

(٥) الطوفي، رسالة الطوفي، ص ١٤. شرح مختصر الروضة، تحقيق د. التركي، ج ٣، ص ٢٠٤.

(٦) الطوفي، رسالة الطوفي، ص ١٤. شرح مختصر الروضة، تحقيق د. التركي، ج ٣، ص ٢٠٤.

والحاجية الضرورية الخمسة ويضيف لها العرض [1].

ثالثاً: يبين اهتمام الشارع بها من جهتي الإجمال والتفصيل.

أما من جهة الإجمال فذكر له سبعة أوجه، وأما التفصيل فباستقراء أدلة الكتاب والسنة، والإجماع، ثم بالنظر [2].

رابعاً: تعليل أفعال الله عز وجل بمصالح العباد، وأن ذلك تفضل من الله لا من باب الوجوب، وأن الشرع راعى مصالح الخلق عموما [3].

خامساً: تقديمه رعاية المصلحة على النصوص والإجماع، واستدل لذلك ببعض الأدلة وبعض القواعد الترجيحية [4].

سادساً: أنه اعتبر المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حق للشرع خاص به ولا يمكن معرفة حقه، كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته.

أما مصلحة المعاملات وسياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العقل والعادة [5].

قال: « فإذا رأينا دليل الشرع متقاعدا عن إفادتها علمنا أنا أحلنا في تحصيلها على رعايتها »[6].

والخلاصة: أن نظر الطوفي في المصلحة يقوم على أسس أربعة:

١ - استقلال العقول بإدراك المصالح والمفاسد في المعاملات دون العبادات.

---

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق د. التركي، ج ٣، ص ٢٠٩، ٢١٦، ٣٨٥.
(٢) الطوفي، رسالة الطوفي، ص ١٤ - ١٥، ١٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٥ - ١٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٣١.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٩ - ٣٠، شرح مختصر الروضة، تحقيق د. التركي، ج ٣، ص ٢١٧.
(٦) الطوفي، رسالة الطوفي، ص٣١.

٢ - المصلحة دليل شرعي مستقل عن النصوص.

٣ - مجال العمل بالمصلحة هو المعاملات والعادات دون العبادات.

٤ - المصلحة أقوى أدلة الشرع، وتقديمها على النص والإجماع من باب التخصيص والبيان، لا من باب الإبطال لهما وعدم اعتبارهما[١].

القسم الثاني
ما بعد ابن تيمية

أولاً: ابن القيم[٢]:

ابن القيم شيخ شيخ الشاطبي - المقري- وتلميذ ابن تيمية المخلص الملازم له، ولقد استفاد منه أيما استفادة، ولا أطيل في هذه المقدمة في بيان دوره في المقاصد، وإنما ألخص دوره في الأمور التالية:

١- اهتمامه بالتعليل وأساليبه في الكتاب والسنة، ومناقشة منكريه والتشنيع عليهم[٣].

٢- الاعتناء بإبراز أسرار الشريعة وحكمها[٤].

---

(١) الطوفي، رسالة الطوفي، ص ١٩، وانظر: حسين حامد. نظرية المصلحة، ص ٥٣٠ - ٥٣٥. الطوفي، شرح مختصر الروضة تحقيق د. إبراهيم آل إبراهيم، ج١، ص ٦٢.

(٢) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزُّرعي الدمشقي، المشهور بابن قيم الجوزية، الفقيه الأصولي، من مصنفاته: إعلام الموقعين، وزاد المعاد، وشفاء العليل، ومفتاح دار السعادة، وإغاثة اللهفان، وتهذيب سنن أبي داود. توفي سنة ٧٥١هـ. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٤٤٧ - ٤٥٢. بكر أبو زيد، التقريب لفقه ابن القيم، ج١، ص١٩ - ٢٥٣.

(٣) ابن القيم، شفاء العليل، ص٤٠٠ - ٤٣٠.

(٤) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص٢٠٥ - ٣٠٠.

٣- معالجته لسد الذرائع والحيل [١].

٤- دفاعه عن تعارض الشريعة وعدم القول بوجود ما خالف القياس[٢].

٥- الاهتمام بمقاصد المكلفين [٣].

٦- حقق القول في مدى تمحض المصلحة والمفسدة في الوجود.

٧- ساهم في إرساء بعض قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد [٤].

٨- وظف القرائن والأحوال المقالية والحالية في معرفة مقاصد الشارع والمكلف[٥].

وسيتجلى ذلك في ثنايا الرسالة، لأنني حرصت على أن أوائم وأزاوج بينه وبين ابن تيمية في هذه الرسالة، ما استطعت إلى ذلك سبيلا.

ثانيا: المَقَّرِي[٦]:

مع أن المقري لم يسهم كثيرا في علم المقاصد، إلا أن دراسته هنا من باب التحسين لا الضرورة، ومن باب الوسائل لا من باب المقاصد، ذلك لأنه حلقة الربط والوصل بين ابن تيمية وابن القيم، وبين الشاطبي، فهو تلميذ القرافي وابن القيم وشيخ الشاطبي [٧].

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣، ص٩٥ وما بعدها. ج٤، ص١ - ١١٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص١ - ١٧٥.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص٩٥ - ١٣٤.

(٤) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص٣٤٠ - ٣٥١. إعلام الموقعين، ج١، ص٨٧ - ٨٨. ج٣، ص٣ - ٥٨.

(٥) ابن القيم إعلام الموقعين، ج١، ص٢١٨ - ٢٢٢.

(٦) هو محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر التلمساني الشهير بالمقري، جد المؤرخ الأديب صاحب نفح الطيب من مؤلفاته: القواعد. توفي سنة ٧٥٨هـ. ابن العماد شذرات الذهب ج٦، ص١٩٣ - ١٩٦. الزركلي الأعلام، ج٧، ص٣٧.

(٧) سيأتي إثباته في المقارنة بين ابن تيمية وغيره.

ويمكن إجمال دوره المقاصدي في النقاط التالية:

١ - اهتمامه بمقاصد نصوص الكتاب والسنة وبناء الأحكام عليها. فيقول: « يكره تكثير الفروض النادرة، والاشتغال عن حفظ نصوص الكتاب والسنة والتفقه فيهما بحفظ آراء الرجال،والاستنباط منها والبناء عليها،...فالمهم المقدم... بل الواجب الاشتغال بحفظ الكتاب والسنة، وفهمهما، والتفقه فيهما والاعتناء بكل ما يتوقف عليه المقصود منهما[1]، فإذا عرضت نازلة عرضها على النصوص، فإن وجدها فيها فقد كفي أمرها وإلا طلبها بالأصول المبنية عليها ».

٢ - ذكره بعض قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد [2].

٣ - ذكر قاعدة أن الأصل في البدع الكراهة [3].

٤ - اهتمامه بسد الذرائع [4].

٥ - اهتمامه بمقاصد المكلفين ونياتهم [5].

٦ - اعتناؤه بقواعد المقاصد والوسائل [6].

٧ - تأصيله المعقولية في الأحكام لا التعبد، إلا العبادات فالأصل فيها ملازمة أعيانها وترك التعليل [7].

---

(١) المقري، القواعد، ج ٢، ص ٤٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٤، ٣٣٠. ج ٢، ص ٣٩٣، ٣٩٤، ٤٤٣، ٦٠٨.

(٣) المقري، القواعد، ج٢، ص ٤٣٨.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٣٥، ٤٤٤، ٤٧١ - ٤٧٣.

(٥) المقري، القواعد، ج ١، ص ٢٤٢، ص ٢٦٨، ٢٩٤، ٣٢٩.

(٦) المصدر نفسه، نفس الصفحات، و ج١، ص ٣٣٠.

(٧) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

ثالثا: الشاطبي[1]:

بعد كل ما سبق من التأصيل والتأسيس والتفريع والتطبيق لعلم المقاصد من فحول المقاصد جاء الشاطبي ليقطف ثمار هذا العلم يانعة طيبة، فصاغه صياغة جديدة فأفرده بالتأليف، وأطلق عليه مقاصد الشريعة، ودعا إليه المجتهدين والمضطلعين بأسرار الشريعة. ولئن كان الشاطبي شيخ المقاصديين - كما يراه كثير من المعاصرين - فهذا يصدق عليه تأليفا وتنظيرا، أما شيخ المقاصديين تطبيقا وتوظيفا فهو أبو العباس صاحب الدراسة والرسالة.

ونظرا للدراسات[2] الكثيرة للشاطبي وإسهامه في علم المقاصد، فإنني لن

---

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، المعروف بالشاطبي، فقيه أصولي، من مصنفاته: الموافقات والاعتصام. توفي سنة ٧٩٠هـ. التنبكتي، نيل الابتهاج، ص٤٦، محمد مخلوف شجرة النور الزكية ص٢٣١، محمد مظهر بقا، معجم الأصوليين، ج١، ص٦٥.

(٢) أولها: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي محمد الريسوني. حيث جعل كتابه في أربعة أبواب:
١ - المقاصد قبل الشاطبي. ٢ - الشاطبي ونظريته. ٣ - القضايا الأساسية لنظرية الشاطبي.
٤ - تقويم عام لنظرية الشاطبي.
ثانيها: الشاطبي ومقاصد الشريعة للدكتور حمادي العبيدي. وقد جعل كتابه في ثلاثة أقسام:
١ - حياة الشاطبي وآثاره. ٢ - الشاطبي وعلم المقاصد. ٣ - المذهب الإصلاحي عند الشاطبي.
والأول أفضل من الثاني، لأن العبيدي جعل دراسة الشاطبي الذاتية تستغرق أكثر من ثلث كتابه، ولأن الريسوني اعتنى بدراسة أكثر أركان المقاصد عند الشاطبي وآثارها.
ثالثها: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي. رسالة دكتوراه للأخ عبد الرحمن زيد الكيلاني، الجامعة الأردنية. وهذه اقتصرت على ذكر القواعد المقاصدية عند الشاطبي.
رابعها: فكر المقاصد عند الشاطبي من خلال كتاب الموافقات. لعبد المنعم إدريس، أطروحة شهادة الكفاءة تونس.
خامسها: مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، للدكتور عبد المجيد النجار، مجلة العلوم الإسلامية، الجزائر.
سادسها: القواعد الأصولة عند الشاطبي، للجيلاني المريني، مجلة دار الحديث الحسنية، المغرب.
سابعها: الشاطبي ومنهجه في مقاصد الشريعة، لبشير مهدي الكبيسي، رسالة ماجستير، بغداد.
ثامنها: مقاصد الشريعة في كتاب الموافقات للشاطبي، للحبيب عياد. وهذه الخمس الأخيرة لم أطلع عليها، ولكن عناوينها تدل عليها.

أتوسع هنا في عرض المقاصد عنده وسأكتفي بالتلويح وأبتعد عن التصريح، وسيظهر فكره واضحا خلال الرسالة.

وفيما يلي أهم الجوانب التي تميز بها الشاطبي في علم المقاصد:

الأول: تقسيمه المقاصد قسمين:

القسم الأول: يرجع إلى قصد الشارع، **القسم الثاني**: يرجع إلى قصد المكلف[1].

الثاني: التوسع والتشقيق في أقسام وأنواع المقاصد، مما أثرى المقاصد من الناحية النظرية فحسب، أما من الناحية العملِية فلا أثر له، لا سيما في مقاصد المكلفين، كما سيأتي في الفصل الخامس.

الثالث: اهتمامه بمقاصد المكلفين وضرورة موافقة قصدهم قصد الشارع[2].

الرابع: تقعيد وتأصيل الكثير من القواعد المقاصدية[3].

الخامس: إضافته مبحث طرق معرفة مقاصد الشارع[4].

السادس: الاهتمام بضوابط المصلحة والتفريق بينها وبين البدعة[5].

وفترت الكتابة في إفراد هذا العلم بالكتابة بعد أبي إسحاق الشاطبي، ورجعت الكتابة فيه إلى سابق عهدها، قبل منتصف القرن السابع والقرن الثامن الهجري - أعني ما قبل ابن عبد السلام - حبيسة مباحث المناسبة

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٥.
(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٣٢٣ - ٣٦٤.
(٣) الريسوني، نظرية المقاصد، ص٣٤٣ - ٣٤٩.
(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٩٣ - ٤١٤.
(٥) الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص١١١ - ١٥٠.

والاستصلاح.

فمثلا ابن النجار[1] في شرح الكوكب يذكر في باب المناسبة أقسام المقاصد الضرورية الخمسة ويضيف لها العرض[2]. ويساهم في علم المقاصد بذكره بعض الفوائد المشتملة على جملة من قواعد المقاصد والترجيح ين المصالح والمفاسد[3].

والشوكاني[4] كذلك، تعرض للمقاصد عند مسلك المناسبة في إرشاد الفحول، وقال: «ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد وهي عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه».

ثم ناقش قضية التعليل، وقطعية المقاصد، وذكر الضروريات الخمسة غير مراع لترتيبها، حيث ذكر الدين في المرتبة الرابعة، والعقل في الخامسة، هكذا: النفس، المال، النسل، الدين، العقل. وزاد عليها العرض. وذكر مكمل الضروري دون الحاجي والتحسيني[5].

وفي كتابه طلب العلم ذكر مبحثين من مباحث المقاصد:

الأول: بناء الشريعة على جلب المصالح ودفع المفاسد. وسيأتي طرف منه في أهمية العلم بالمقاصد[6].

---

(١) هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، تقي الدين الشهير بابن النجار، الحنبلي المصري الفقيه الأصولي، من مصنفاته: منتهى الإرادات. شرح الكوكب المنير. توفي سنة ٩٧٢هـ، ابن بدران المدخل ص٢٢٥. الزركلي. الأعلام ج٦، ص٦.

(٢) ابن النجار، شرح الكوكب، ج ٤، ص ١٥٩ - ١٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ج٤، ص ٤٣٩ - ٤٥٦.

(٤) هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، من كبار علماء اليمن، الفقيه الأصولي المفسر، من مصنفاته: فتح القدير، ونيل الأوطار، والسيل الجرار. وإرشاد الفحول، توفي سنة ١٢٥٠هـ. الزركلي، الأعلام، ج٦، ص٢٩٨.

(٥) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢١٤ - ٢١٦.

(٦) الشوكاني، طلب العلم، ص ١٣٣ - ١٣٩.

الثاني: إنكار حيل الفقهاء [1].

والملاحظ على ابن النجار والشوكاني، أنهما ذكرا أمثلة لحفظ الضروريات الخمسة من جانب العدم فقط، لا من جانب الوجود.

وخفت نور علم المقاصد، إلى أن جاء ابن عاشور[2] فتنفس ذلكم العلم الصعداء من جديد، فألف كتابه مقاصد الشريعة، الذي جعله في ثلاثة أقسام:

الأول: إثبات المقاصد وأهميتها للفقيه وطرق إثباتها.

الثاني: مقاصد التشريع العامة، وأضاف مقصدي السماحة والمساواة.

الثالث: مقاصد التشريع الخاصة بالمعاملات [3].

ثم ظهر علال الفاسي[4] فألف مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها [5]، إلا أن مباحث المقاصد كانت فيه قليلة، ثم تتالى وتتابع المؤلفون في المقاصد، ومن هذه المؤلفات:

١- مقاصد الشرع. للشيخ طاهر الجزائري (ت: ١٣٣٨ هـ) [6].

---

(١) الشوكاني، طلب العلم، ص ١٤٠ - ١٤٧.

(٢) هو محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكين بتونس وشيخ جامع الزيتونة وفروعه، من مصنفاته: التحرير والتنوير في تفسير القرآن، ومقاصد الشريعة. توفي سنة ١٣٩٣هـ. الزركلي، الأعلام، ج٦، ص١٧٤.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة. وقد كتب في ذلك إسماعيل الحسني - حفظه الله - نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور.

(٤) هو علال أو محمد علال بن عبد الواحد بن عبد السلام بن علال الفاسي، من كبار الخطباء والعلماء في المغرب، من مصنفاته: مقاصد الشريعة ومكارمها، دفاع عن الشريعة. توفي سنة ١٣٩٤هـ. الزركلي، الأعلام، ج٤، ص٢٤٦ - ٢٤٧.

(٥) علال الفاسي، مقاصد الشريعة.

(٦) انظر: ابن عبد السلام، القواعد الصغرى، مقدمة تحقيق إياد الطباع، ص ١٥.

٢- المقاصد في العقود، أو المقاصد من أحكام الشارع وأثرها في العقود. للدكتور عثمان مرشد [١].

٣- مدى إحاطة الشريعة الإسلامية بمصالح العباد. لأستاذنا الدكتور عمر الأشقر حفظه الله [٢].

٤- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. للدكتور يوسف حامد العالم

٥- الإسلام مقاصده وخصائصه. للدكتور محمد عقلة [٣].

٦- التشريع الإسلامي أصوله ومقاصده. للدكتور عمر الجيدي.

٧- مقاصد الشريعة. للشيخ محمد أنيس عبادة.

٨- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، لابن زغيبة عز الدين.

٩- مقاصد الشريعة عند ابن العربي، لعبد العظيم مجيب.

١٠- المقاصد في الشريعة الإسلامية، للوليد بن الحسن المريني العمراني.

١١- مقاصد الشريعة الإسلامية، لأحمد يونس سكر.

١٢- اعتبار المقاصد في الشريعة الإسلامية، لعبد العزيز بن عبد الرحمن السعيد[٤].

١٣- فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي وأصوله، للدكتور خليفة بابكر الحسن [٥].

---

(١) رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى، ١٩٨٢ م. المصدر نفسه.

(٢) مجلة الحكمة، العدد الثامن .

(٣) مطبعة الرسالة الحديثة، عمان، الطبعة الثانية، ١٩٩١ م. فهرس الجامعة الأردنية: ٢, ٢١٠ محم.

(٤) انظر، ابن عبد السلام، القواعد الصغرى، مقدمة المحقق إياد الطباع، ص ١٦ - ١٨.

(٥) بحث في مجلة كلية الشريعة والقانون - جامعة الإمارات، عدد ١، أيار ١٩٨٧ م، ص ٩٧ - ١٤٢.

١٤- مقاصد الشريعة، للدكتور محمد الزحيلي [١].

١٥- مقاصد الشريعة الإسلامية، للدكتور إبراهيم سلقيني [٢].

١٦- أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد. لأحمد الرفايعة [٣].

١٧- جلب المصالح ودرء المفاسد في الشريعة الإسلامية. للدكتور علي بن عبد العزيز العميريني [٤].

١٨- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، للدكتور محمد اليوبي [٥] - حفظه الله -.

١٩- الاجتهاد المقاصدي، للدكتور نور الدين الخادمي.

ناهيك عمن كتبوا في المصالح ودرء المفاسد والمحدثين من الأصوليين فإنهم يضمنون كتبهم غالبا بالحديث عن المقاصد، وصاروا يجعلونه في مبحث مستقل.

وبعد هذه الرحلة الطويلة مع تاريخ علم المقاصد نخلص إلى الآتي:

١- ضرورة هذه الدراسة، لتعرف مراحل نشأة هذا العلم.

٢- إبراز الدور المهم الذي لعبه هؤلاء الأعلام، لننطلق في أحكامنا وتشخيصنا من أقوالهم واتجاهاتهم، والإقرار بعظيم فضلهم.

٣- بناء هيكل هذا العلم، ومعرفة أركانه وحيثياته.

٤- تمثل هذه الدراسة الميزان الذي نزن به إسهام كل واحد من هؤلاء في هذا العلم، لا سيما عند المقارنة بينهم.

---

(١) بحث في مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، عدد ٦، ١٤٠٢ هـ. ص ٣٠١ - ٣٣٣.

(٢) بحث في مجلة الدراسات الإسلامية والعربية، الإمارات، العدد ٣، ١٩٩١ م.

(٣) رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٩٢ م.

(٤) مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد ٥ المحرم، ١٤١٢ هـ.

(٥) دار الهجرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م، رسالة دكتوراة بالجامعة الإسلامية - المدينة المنورة -.

المطلب الثالث

أهمية العلم بالمقاصد

إن مقاصد الشريعة الإسلامية هي قبلة التكليف والمكلفين، إذ هي الآصرة الكبرى والعروة الوثقى التي تربط بين الأحكام والحكم، والحاكم والمحكوم، وهي التي تبين خصائص الشريعة ومحاسن الملة، وتحقق العبودية لله تبارك وتعالى، فتحقيق العبودية لله هو مقصد المقاصد وحكمة الحكم وأسمى الغايات وأجل الأهداف.

ولبيان أهمية العلم بالمقاصد سأقسم الحديث عن ذلك قسمين:

١- قسم يتعلق بالمسلم العادي ويشمل ذلك الداعية.

٢- قسم يتعلق بالمجتهد، ويشمل العلماء من مفتين وقضاة، وطلبة العلم[1].

القسم الأول

أهمية مقاصد الشريعة بالنسبة للمسلم العادي

لا يعني أن هذا القسم يخص المسلم العامي الأمي فقط، بل هو يشمل كل المسلمين، ولكن قصارى المسلم العادي أن يقف عند هذا الحد غالبا. أما غيره فيتعداه إلى ما وراء ذلك كما سيأتي.

وأما ما ذهب إليه ابن عاشور- رحمه الله- إلى أن المسلم العامي لا حاجة

---

(١) انظر: محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة، ص ٣٠٨. وهبه الزحيلي، أصول الفقه، ج ٢، ص ١٠١٧. زيدان، أصول الفقه، ص ٣٧٩.

به إلى معرفة المقاصد، وأن المجتهد هو المعني بذلك، إذ يقول: « ليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأن معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، فحق العامي أن يتلقى الشريعة، بدون معرفة المقصد، لأنه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله، ثم يتوسع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية، لئلا يضعوا ما يلقنون من المقاصد في غير مواضعه، فيعود بعكس المراد »[1].

فهذا الادعاء في حق العامي من ابن عاشور لا يستقيم إلا إذا سوغ للعامي أن يتصرف في الشريعة بهواه، وفي المقاصد بنظره القاصر، وأعطي صلاحية الاجتهاد، وهذا لا يقول به أحد.

وكذلك فإن الدكتور يوسف العالم - رحمه الله - قد قلد ابن عاشور في ذلك فسار على خطاه، بل إنه في مجال حديثه عن حاجة المجتهد إلى معرفة المقاصد، ما زاد على ما أتى به ابن عاشور من قبل[2].

فالقول بأن حق العامي أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد لا يسلم على إطلاقه، وابن تيمية كان أدق نظرا من ابن عاشور عندما قرر أن تفصيل القول في حكمة الله في خلقه وأمره يعجز عن معرفته البشر، وربما يكون ذلك ضارا بالبعض ممن ضعف عقله ودينه، ونافعا للبعض الآخر[3]، كما سيأتي في أهمية التعليل[4].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٨.

(٢) يوسف العالم، المقاصد العامة، ص ١٠٧.

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٣، ص ٣٩. اقتضاء الصراط المستقيم، ص ٣٤٨.

(٤) وابن القيم كانت له نفس نظرة شيخه. انظر: شفاء العليل، ص ٧٩، ٣٩٥. مفتاح دار السعادة، ص ٣٢٧.

وتتجلى أهمية المقاصد بالنسبة للعامي في الأمور التالية:

١- إن في ذلك زيادة للإيمان بالله وترسيخا للعقيدة الإسلامية في قلبه، لتكون عنده القناعة الكافية في دينه وشريعته، ويسعى جاهدا للالتزام بأحكامها، ويحذر من مخالفتها، ويرفض الاستعاضة عنها، فيزداد محبة لشريعته، وتمسكا بدينه، وثباتا على صراط الله المستقيم، فيفخر بدينه ويعتز بإسلامه(١).

٢- معرفة المقاصد تعطي المسلم مناعة كافية - وخاصة في وقتنا الحاضر - ضد الغزو الفكري والعقدي، والتيارات المستوردة، والمبادئ البراقة والدعوات الهدامة، التي يستتر أصحابها وراء دعايات كاذبة، وشعارات خادعة، ويبذلون جهدهم لإخفاء محاسن الشريعة، وتشويه معالمها، والافتراء عليها، وإلصاق الشبه والأضاليل بها، والتمويه على السذج والبسطاء وأنصاف المتعلمين بالطلاء الخادع والمكر المكشوف (٢).

٣- يجب على المسلم أن يوافق قصده قصد الشارع الحكيم - كما سيأتي تقريره عند الحديث عن مقاصد المكلفين وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من أن يعرف المكلف مقاصد الشارع بحيث تكون مقاصده تابعة لمقاصد الشارع ومحكومة بها. فلا يحاول التهرب منها، أو التحايل عليها لما سيعود عليه من نتائج وخيمة، وأضرار جسيمة، ومفاسد جمة، ويعرض نفسه لمواقف يكون فيها مذموما لا ممدوحاً، وموزوراً لا مأجوراً (٣).

٤- تحقيق العبودية لله سبحانه، التي هي الغاية من خلق العباد، قال سبحانه: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون﴾ [الذاريات، الآية: ٥٦]. فكما أن الخلق عباد لله كونا وقدرا، لا بد أن يكونوا عبادا لله شرعا ودينا.

---

(١) السفياني، الثبات والشمول، ص ٢٦٠. محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة، ص ٣٠٩، ٣١٢.

(٢) محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة، ص ٣٠٩، ٣١٢.

(٣) انظر: يوسف العالم، المقاصد العامة، ص١٠٦؛ السفياني، الثبات والشمول، ص ٢٦٠.

وسيأتي في أهمية التعليل ومقاصد المكلف ما يتمم ويكمل المعاني السابقة.

وهنا لا بد من تسجيل كلمة العز بن عبد السلام، إذ فيها إشارة لما سبق، ففي معرض بيان قصده وغايته من تأليف كتابه قواعد الأحكام قال: « الغرض بوضع هذا الكتاب بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات لسعي العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات ليكون العباد على خبر منها، وبيان ما يقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفاسد عن بعض، وما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم عليه ولا سبيل لهم إليه.

والشريعة كلها مصالح: إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ﴾ فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيرا يحثك عليه أو شرا يزجرك عنه أو جمعا بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثا على اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثا على إتيان المصالح »[(١)].

٥ - أما الداعية فيجب أن يكشف للناس عن المقاصد والأهداف باستمرار ليتم الاقتناع بدين الله، والترغيب في شريعته والتشويق إلى تكاليفه، والدعوة إلى أحكامه، والمطالبة بتطبيقها والتزامها، لأن الطبيعة البشرية تحب ما ينفعها وتميل قلوبها وأحاسيسها إلى ما وضح طريقه وظهرت منفعته، وإن مهمة الأنبياء والرسل كانت تهدف إلى تحقيق هذه المقاصد، فإذا بين لهم أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وتجلب السكينة والطمأنينة للمسلم سارعوا إلى تنفيذ قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ [العنكبوت، الآية: ٤٥]. وإذا بين لهم أن القلوب تخشع وتطمئن إلى ذكر الله ذكروا الله عند قوله تعالى: ﴿ أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾ [الرعد، الآية: ٢٨]. وإذا ما ذكرهم بأن

---

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج ١، ص ٩.

الفاحشة تنشر الفساد بين المسلمين وتخرب بيوتا عامرة بأهلها، وتشرد الأبناء، ابتعدوا عن الزنا عندما يسمعهم قوله تعالى: ﴿ وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً ﴾ [الإسراء، الآية: ٣٣]. وهذا راجع إلى الأمر الأول الذي ذكرناه أولا في هذا المقام وذو علاقة قوية به.

وتظهر أهمية المقاصد بالنسبة للداعية في ترتيبه سلم الأولويات في الدعوة إلى الله سبحانه، فيقدم الضروريات على الحاجيات والتحسينيات، ويقدم الأصل على التابع، ويقدم ما فيه مصلحة عامة على ما فيه مصلحة خاصة، ويحذر الناس من الضرر الأكثر خطورة قبل تحذيره لهم من الضرر الأقل خطورة، ويخاطب الناس على قدر عقولهم ومستوياتهم من الفهم، والداعية كالطبيب لا بد له من معرفة المقاصد لأنها الدواء الذي يجب أن يقدمه في الوقت المناسب وفي الظرف المناسب، ويسمى هذا بمصطلح العصر فقه الواقع(١).

ولقد انتبه إلى أهمية مراعاة المقاصد في مجال الدعوة إلى الله الشوكاني - رحمه الله رحمة واسعة - فهو يرى أن الداعية ينبغي عليه أن يكون كالرسول ﷺ الذي كان هجيراه الإرشاد إلى التيسير دون التعسير، وإلى التبشير دون التنفير، وإلى الألفة واجتماع الأمر، وينفر عن الفرقة والاختلاف لما في الألفة من الجلب للمصالح والدفع للمفاسد، وفي الفرقة والاختلاف من عكس ذلك.

ثم قال: «فالعالم المرتاض بما جاءنا من الشارع الذي بعثه الله تعالى متمما لمكارم الأخلاق ... إذا جعل غاية همه وأقصى رغبته جلب المصالح الدينية للعباد ودفع المفاسد عنهم، كان من أنفع دعاة المسلمين، وأنجح الحاملين لحجج رب العالمين ...» إلى آخر ما جاء من كلامه النفيس في هذا المقام(٢).

---

(١) للتوسع والاستزادة ينظر: محمد الوكيلي، فقه الأولويات. ص٩ - ٣٠. الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ٢، ص ١٥٢ - ١٥٥.

(٢) الشوكاني، طلب العلم، ص ١٣٤ - ١٣٥.

القسم الثاني

أهمية مقاصد الشريعة بالنسبة للمجتهد ومن في معناه

إن الحديث عن أهمية المقاصد بالنسبة للمجتهد والعلماء والمفتين والفقهاء والقضاة لهو حديث عن غاية المقاصد وثمرتها وزبدة ذلك العلم وخلاصته، وقبل الحديث عن الجوانب المهمة والتي تلزم المجتهد في توظيف المقاصد على وجه الخصوص، لا بد من الحديث عن أهمية المقاصد بالنسبة للمجتهد على وجه العموم.

يذكر عامة من كتبوا في الأصول شروطا ينبغي توافرها في المجتهد، كحفظ القرآن أو معرفة آيات الأحكام فيه، وكذلك الأحاديث، واللغة العربية، ومواطن الإجماع، وغير ذلك، غير أن اشتراط فهم مقاصد الشريعة على كمالها قد اشترطه قليل من الأصوليين الأولين، وثلة من الآخرين.

واشتراط الإلمام بمقاصد الشريعة لا يكون مجرد معرفة وتذكر، وإنما لا بد أن يكون ذلك ملكة لدى المجتهد يستطيع بها إدراك مقاصد الشريعة واستنباطها وتفجير ينابيعها من النصوص الشرعية، وأن تكون تلك المقاصد أداة بناء وتقويم وتقييم، لا معول هدم للأحكام الشرعية والمقاصد الإلهية - على ما سيأتي في اعتدال ابن تيمية في المقاصد -.

هذا، وقد نبه على أهمية المقاصد بالنسبة للمجتهد واشترطها فيه كل من:

١ - **الشافعي**، حيث يذكر الجويني عنه طريق النظر في الأدلة لمعرفة حكم المسألة، فيقول: «ذكر الشافعي في الرسالة ترتيبا حسنا فقال: إذا وقعت الواقعة، فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها، فينظر أولا في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلكا دالا على الحكم، فهو المراد، وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة، فإن وجده، وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد... فإن عدم المطلوب

في هـذه الدرجـات لم يخـض في القيـاس بعـد، ولكنـه ينظـر في كليـات الشـرع ومصالحها العامة»[1].

٢ - **الجويني**، حيث يذكر أن مقاصد الشريعة وقواعدها العامة هي المخرج الذي يغاث منه الناس في زمن التياث الظلم، وتجـرى مجرى الأس والقـاعدة، والملاذ المتبوع، الذي إليه الرجوع. وهو معتمد المفتي في الهداية الكلية والدراية، واعتبر أن من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي ليس على بصيرة في وضع الشريعة[2].

٣ - **الغزالي**، إذ اعتبر مقاصد الشرع قبلة المجتهديـن، مـن توجـه إلى جهـة منها أصاب الحق[3].

٤ - **ابن عبد السلام**، فيقول: «من تتبع مقاصد الشرع في جلـب المصـالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هـذه المصلحـة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك».

وذكر أن معرفة المصالح والمفاسد والترجيح بينها لا تكـون إلا لمـن مـارس الشريعة وفهم مقاصدها[4].

٥- **تقي الديـن السـبكي**[5] مـن الشـافعية، إذ عـد مـن شـروط المجتهـد

---

(١) الجويني، البرهان، ج ٢، ص ٨٧٤ - ٨٧٥. مغيـث الخلـق، ص ٥١. وانظـر: الغـزالي، المنخـول، ص ٤٩٨.

(٢) الجويني، الغياثي، ص ٢٦٦ - ٢٦٧، ٣٩٣، ٤٢٩ - ٤٣٠، ٤٣٣، ٤٣٥. البرهان، ج ١، ص ٢٠٦.

(٣) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص ١٨٢.

(٤) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج ٢، ص ١٦٠. القواعد الصغرى، تحقيـق د. صـالح آل منصـور، ص ٢٠٩.

(٥) هو علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي، والد التـاج السـبكي عبـد الوهـاب، مـن مصنفاتـه: الإبهاج، والدر النظيم في التفسير، ومختصر طبقات الفقهاء، تـوفي سـنة ٧٥٦هـ. الزركلـي، الأعـلام، ج٤، ص٣٠٢.

الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة [1].

٦ - **وأما صاحبنا تقي الدين أبو العباس،** فإنه قد سبق الشاطبي في اشتراطه العلم بمقاصد الشريعة، ولقد اعتنى بذلك اعتناء يفوق اعتناء الشاطبي. وذلك يظهر من نفس ابن تيمية ومنهجه، ليس على مستوى تقصيد الأحكام الشرعية فحسب بل تجاوز ذلك إلى تقصيد وتعليل الحوادث الكونية والأفعال الربانية، على ما سيأتي في مبحث التعليل.

فها هو يقول: « وإلى ساعتي هذه ما علمت قولا قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه، لكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيرا بأسرار الشرع ومقاصده وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة، والرحمة السابغة، والعدل التام »[2].

فهو رحمه الله يعتبر الخبرة والدراية والغوص في مقاصد الشريعة وأسرارها من أجلّ العلوم التي تلزم العالم حتى يميز بين صحيح القياس وفاسده، بل إنه يعتبر معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها خاصة الفقه في الدين[3]. وفي جوابه عن سؤال[4] عن كتاب يكون عليه الاعتماد في علم الحديث، وكذلك في غيره من العلوم الشرعية، قال: « وأما ما تعتمد عليه من الكتب في العلوم، فهذا باب واسع لكن جماع الخير أن يستعين بالله سبحانه في تلقي العلم الموروث عن النبي ﷺ فإنه هو الذي يستحق أن يسمى علما،... ولتكن همته فهم مقاصد الرسول ﷺ في أمره ونهيه وسائر كلامه، فإذا اطمأن قلبه أن هذا

---

(١) السبكي، الإبهاج، ج ١، ص ٨ - ٩.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٥٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٥٤.

(٤) يسمى الوصية الصغرى. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٠، ص ٦٥٣ - ٦٦٥.

هو مراد الرسول فلا يعدل عنه فيما بينه وبين الله تعالى، ولا مع الناس إذا أمكنه ذلك » [1].

ففي قول ابن تيمية: ولتكن همته فهم مقاصد الرسول ﷺ لهو دليل واضح على شدة اهتمامه بضرورة معرفة العالم والفقيه مقاصد الشريعة وفهمها وأن يكون ذلك له سجية وصبغة. كيف لا، وهو يقول: «من فهم حكمة الشارع كان هو الفقيه حقا» [2].

وفي (الجواب الباهر في زوار المقابر) يعتبر ابن تيمية أن الحق الذي بعث الله به الرسل لا يشتبه بغيره على العارف، كما لا يشتبه الذهب الخالص بالمغشوش على الناقد [3].

ثم أوضح أنه « يجب أن يعرف العالم أولا ما قاله الرسول ﷺ ... ثم إذ ميز العالم بين ما قاله الرسول ﷺ وما لم يقله، فإنه يحتاج أن يفهم مراده، ويفقه ما قاله، ويجمع بين الأحاديث، ويضم كل شكل إلى شكله، فيجمع بين ما جمع الله بينه ورسوله، ويفرق بين ما فرق الله بينه ورسوله. فهذا هو العلم الذي ينتفع به المسلمون، ويجب تلقيه وقبوله، وبه ساد أئمة المسلمين كالأربعة وغيرهم، رضي الله عنهم أجمعين » [4].

فهو يجعل حاجة العالم إلى فهم مراد الرسول ﷺ وفقه أقواله من العلم الذي يجب تلقيه وقبوله، وبه ساد أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة، فمن أراد أن يبلغ مبلغ الأئمة الأربعة رضي الله عنهم في الاجتهاد كان لزاما عليه أن تكون معرفة مقاصد الشريعة بالنسبة إليه ملكة وسجية.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٠، ص ٦٦٤.
(٢) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٥١.
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٧، ص ٣١٤ - ٣١٦.
(٤) المصدر نفسه، ج٢٧، ص ٣١٦.

وقال: « وأما العلم بالكتاب والحكمة فهو فرض على الكفاية، لا يجب على كل أحد بعينه أن يكون عالما بالكتاب: لفظه ومعناه، عالما بالحكمة جميعها، بل المؤمنون كلهم مخاطبون بذلك وهو واجب عليهم، كما هم مخاطبون بالجهاد، بل وجوب ذلك أسبق وأوكد من وجوب الجهاد، فإنه أصل الجهاد، ولولاه لم يعرفوا علام يقاتلون، ولهذا كان قيام الرسول ﷺ والمؤمنين بذلك قبل قيامهم بالجهاد، فالجهاد سنام الدين، وفرعه وتمامه، وهذا أصله وأساسه وعموده ورأسه، ومقصود الرسالة فعل الواجبات والمستحبات جميعا، ولا ريب أن استماع كتاب الله والإيمان به، وتحريم حرامه وتحليل حلاله، والعمل بمحكمه والإيمان بمتشابهه واجب على كل أحد، وهذا هو التلاوة المذكورة في: ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاَوَتِهِ أُوْلَـئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ﴾ [البقرة، الآية: ١٢١]. فأخبر عن الذين يتلونه حق تلاوته أنهم يؤمنون به وأما حفظ جميع القرآن وفهم جميع معانيه ومعرفة جميع السنة فلا يجب على كل أحد، لكن يجب على العبد أن يحفظ من القرآن ويعلم معانيه ويعرف من السنة ما يحتاج إليه، وهل يجب أن يسمع جميع القرآن ؟ فيه خلاف، ولكن هذه المعرفة الحكمية التي تجب على كل عبد ليس هي علم الكتاب والحكمة التي علمها النبي ﷺ أصحابه وأمته، بل ذلك لا يكون إلا بمعرفة حدود ما أنزل الله على رسوله ﷺ من الألفاظ والمعاني الأفعال والمقاصد، ولا يجب هذا على كل أحد »[1].

ويؤخذ من قول ابن تيمية هذا ما يلي:

أ - أن العلم بالكتاب والسنة لفظا ومعنى فرض على الكفاية.

ب - أن ذلك أسبق وأوكد وأهم من الجهاد.

ج - أن العلم بمقاصد الشريعة أصل الدين وأساسه وعموده ورأسه.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٥، ص ٣٩٠ - ٣٩١.

د - أن مقاصد الشريعة هي مقصد الأحكام الشرعية وفعل الواجبات والمستحبات.

هـ - علم الكتاب والسنة على التمام والكمال لا يكون إلا بالإلمام بمقاصد الشريعة وغاياتها ومعانيها.

و - أن علم مقاصد الشريعة شرط لبلوغ درجة الاجتهاد والإمامة في الدين.

فهل يصح بعد ذلك أن يقال إن بين الشاطبي وسابقيه ممن تكلموا في الاجتهاد وشروطه فروقا كبيرة. أو إن الشاطبي يبقى رائد علماء الأصول في التأكيد على أهمية المقاصد للمجتهد والعلماء.

ربما يعذر من قال ذلك لعدم اطلاعهم على ما سطرته ورقمته. وسيتأكد هذا الأمر أكثر في الفصل الأخير من هذه الرسالة.

٧ - وابن القيم رحمه الله اعتنى بالمقاصد ونبه على أهميتها واشتراطها للمجتهد، مقتفيا في ذلك خطا شيخه وأستاذه. فهو ينقل قول ابن تيمية السابق في اعتبار العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم وأنه إنما يعرف ذلك من كان خبيرا بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن والمصالح في المعاش والمعاد، والحكم البالغة[1].

وعقد فصلا عظيما في موسوعته الفقهية الأصولية - إعلام الموقعين - لبيان أن بناء الشريعة على مصالح العباد في المعاش والعباد، وقال: « هذا فصل عظيم النفع جدا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، فأوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي هي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٢، ص ٥٧.

ومصالح العباد في المعاش والمعاد ...»[1].

فابن القيم لا يختلف عن شيخه في نظرته إلى اشتراط وجوب علم مقاصد الشريعة وحكمها وأهدافها، إذ ذاك ضروري للمجتهد عاصم له من الجهل والغلط، ومن إيقاع المشقة والعنت بالمكلفين، وإذا كانت الشريعة مبنية على المقاصد والمصالح فكيف يصح أن يكون المجتهد الذي تربى في حجرها وارتضع من لبنها غير ملم بأسرارها ومقاصدها.

٨ - **الشاطبي** من العلماء المبرزين الذين اشترطوا هذا الشرط، ولقد أحسن الريسوني عندما اعترف بأن السابقين من فقهاء وأصوليين كانوا على بال من أمر المقاصد وضرورتها للمجتهد، ولكن لا يوافق على أن بين الشاطبي وسابقيه ممن تكلموا في الاجتهاد وشروطه فروقاً كبيرة[2].

ولا يوافق كذلك الحسني على أن الشاطبي يبقى رائد علماء الأصول في التأكيد على أهمية المقاصد للمجتهد والعلماء[3].

ذلك لأن الشاطبي مسبوق بذلكم الشرط ممن تقدم النقل عنهم، وما سبق في تاريخ علم المقاصد عند متقدمي الأصوليين، وما قصصته من كلام ابن تيمية في اهتمامه بفهم المقاصد وهضمها وتوظيفها، الذي يبين أنه قائد وحامل راية هذا العلم من الناحية العملية التطبيقية، ومن المؤسسين له - قبل الشاطبي - من الناحية النظرية.

يقول الشاطبي: « إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: **أحدهما** فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٣، ص ٣.
(٢) الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٣٥٤
(٣) الحسني، نظرية المقاصد، ٣٧٢.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[1].

ثم قال: « فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أنزل الله»[2]. وجعل التمكن من الاستنباط بوسائل الاستثمار المعروفة عند الأصوليين و المعارف المحتاج إليها في فهم الشريعة خادما للوصف الأول[3].

وهكذا ارتفع أبو إسحاق بمنزلة المقاصد في الاجتهاد، إلى أعلى المنازل، حتى إنه نبه على أن العالم المجتهد وإن كان عالما بالمقاصد، فإنه إذا غفل عنها زل في اجتهاده[4]. فقال: « وأكثر ما تكون[5] عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه »[6].

٩ - **وابن عاشور** ممن ركز على أهمية المقاصد، فقال: « فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة »[7]. « والواجب على علمائها تعرف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها »[8].

١٠ - كذلك **علال الفاسي** ممن أكد على ضرورة معرفة المقاصد، وقال: «إن مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي »[9].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ١٠٥ - ١٠٦.
(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص ١٠٦ - ١٠٧.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٣٥٨.
(٥) يعني زلة العالم.
(٦) الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ١٧٠.
(٧) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٥.
(٨) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٩) علال الفاسي، مقاصد الشريعة، ٥٥.

بعد هذا البيان الذي من به الرحمن لا تصح دعوى الشيخ عبد الله دراز - رحمه الله - من أن الأصوليين لم يذكروا اشتراط معرفة المقاصد [1]. وقد تابعه على هذه الدعوى أستاذنا الدكتور محمد فوزي فيض الله حفظه الله [2].

إلا أن علال الفاسي قال: «وهو شرط لم يذكره أغلب علماء الأصول»[3].

ما سبق كان بيانا لمن اشترط فهم المقاصد للمجتهد من الأصوليين السابقين، أما من الآخرين فعامة من كتب في الأصول قد اشترطوا هذا الشرط.

وهم يذكرونه عند بيان الجوانب المهمة والمجالات التي يعمل المجتهد فيها المقاصد.

ولقد أجمل ابن عاشور [4] هذه الجوانب في خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهم أقوال الشريعة وأدلتها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال اللغوي وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي، وقد تكفل بمعظمه علم أصول الفقه.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمله، وإذا ألفى له معارضا نظر في كيفية العمل بالدليلين معا، أو رجحان أحدهما على الآخر.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه

---

(١) الشاطبي، الموافقات (تعليق دراز)، ج ٤، ص ١٠٥.

(٢) فوزي فيض الله، الاجتهاد، ص ٣٣ - ٣٤.

(٣) علال الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ١٦٥.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٥ - ١٨.

فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة ولا له نظير يقاس عليه.

النحو الخامس: التقليل من الأحكام التعبدية، وتلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف علل أحكامها وحكمة الشريعة في تشريعها، فيتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها [1].

والأنحاء الأربعة الأولى داخلة في المجالات التي سأذكرها، أما النحو الخامس، فلا يسلم لابن عاشور، على ما سيأتي في مبحث التعليل، خاصة فيما يتعلق بالعبادات.

وفيما يلي بيان للمجالات الخمسة التي يحتاج المجتهد - ومن ألحق به - إلى إعمال المقاصد فيها.

المجال الأول: فهم النصوص وتفسيرها ومعرفة دلالاتها:

لقد كان الصحابة والتابعون يفهمون نصوص الشرع، ويدركون مقاصده بحكم سليقتهم العربية، وتتلمذهم على مصدر الشرع، وهو النبي ﷺ، فلم يكونوا بحاجة إلى قواعد تضبط فهم النصوص واستنباط الأحكام، ولكن بعد أن طرأ على الناس ما أفسد سليقتهم العربية، وبعد الناس عن إدراك مقاصد الشرع، كان لا بد من وضع ضوابط للاستنباط [2]. ومن المسلم به أن الشارع قصد من أحكامه تحقيق عبوديته وتحقيق مصالح عباده ودفع الفساد عنهم، فإذا وردت نصوص شرعية تحتاج إلى التفسير والبيان، فإن هذه النصوص تفسر ويحدد نطاق تطبيقها ومجال إعمالها في ضوء المصالح والمقاصد التي وردت هذه النصوص لتحقيقها والحكم التى جاءت من أجلها.

---

(١) لتوضيح هذه الأنحاء وبيانها، انظر: المصدر نفسه. الحسني، مقاصد الشريعة، ص ٣٧٣ - ٣٨٢. يوسف العالم، المقاصد العامة، ص ١٠٧ - ١٠٩.

(٢) عبد المجيد السوسوة، الاجتهاد الجماعي، ص ٦٠. ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٥٤.

وهذا المنهج لا يلتزم التفسير الحرفي للنص الشرعي بل يستلهم الحكم والمصالح التي جاءت النصوص لغايتها، مسترشدا بما عرف من عادة الشرع في الأحكام، مستعينا بروح الشريعة وعللها المنصوصة، وأحكامها المستنبطة، فإذا ما توصل إلى هذه الحكمة وتعرف على تلك المصلحة فسر النص في ضوئها، وحدد نطاق تطبيقه ومجال إعماله على أساسها [١].

فمقاصد الشريعة خير معين على فهم النصوص الشرعية، وتفسيرها، وتحديد مدلولاتَ الألفاظ ومعرفة معانيها، لتعيين المعنى المقصود منها، لأن الألفاظ والعبارات قد تتعدد معانيها وتختلف مدلولاتها، كما هو معروف في أسباب اختلاف الفقهاء فتأتي المقاصد لتحديد المعنى المقصود للشارع الحكيم [٢].

المجال الثاني: الترجيح بين الأدلة المتعارضة والتوفيق بينها.

عندما نقول تعارض الأدلة، إنما هذا بحسب الظاهر والناظر لا بحسب الحقيقة، فالشريعة متفقة مؤتلفة، لا تعارض فيها ألبتة [٣].

فإن سكنت نفس المجتهد واطمأنت إلى الدليل الذي توصل إليه، حكم به ولم يحد عنه، وإن ظهر له دليل آخر يعارض ما توصل إليه بعد البحث والتحري والتقصي تعين عليه أن يوفق بين الأدلة أو يرجح بينها، ومقاصد

---

(١) حسين حامد، فقه المصلحة، ص ٢٣.

(٢) محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة، ص ٣١١. وانظر: البرديسي، أصول الفقه، ص ٤٤٥. زيدان، أصول الفقه، ص٣٧٨. الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص ٧٦، ٥٨

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٧، ص ٣٨٠. ابن القيم، بدائع الفوائد، ج ٣، ص ٤٧١. الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ٢٩٤.

الشريعة تعين على ذلك، وهناك طرق كثيرة للترجيح في الفقه وأصوله [(١)].

وسيأتي في الترجيح بين المصالح والمفاسد الأمثلة الكثيرة على ذلك، ولقد كان الدافع لابن عاشور في تأليف كتابه مقاصد الشريعة أن يكون نبراسا للمتفقهين في الدين ومرجعا بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدل الأعصار وتوسلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لاتباعهم على الإنصاف، في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك نبذ التعصب والفيئة إلى الحق [(٢)].

وبذلك تكون مقاصد الشريعة وسيلة للتقليل من الاختلاف وللتقريب بين وجهات النظر وتضييق شقة النزاع بين المسلمين.

المجال الثالث: معرفة أحكام الوقائع التي لم ينص عليها بالخصوص.

وهذا المجال يشمل النحوين الثالث والرابع من الأنحاء التي ذكرها ابن عاشور سابقا. « فإذا دعت الحاجة المجتهد إلى بيان حكم الله في مسألة مستجدة عن طريق القياس أو الاستصلاح أو الاستحسان ونحوها، تحرى بكل دقة أهداف الشريعة » [(٣)] ومقاصدها، وجعلها معيار ذلك والميزان الذي يزن به تلك المناهج في تعرف أحكام المسائل النازلة « فالفقه المقاصدي هو الفقه الحضاري العريق الذي يستغرق شعب المعرفة جميعا، ويمتد لآفاق الحياة جميعها، بحيث يكون إطارها المرجعي وضابطها المنهجي »[(٤)].

---

(١) الآمدي الإحكام، ج٤، ص٢٣٩ وما بعدها، محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة، ص ٣١١، وهبة الزحيلي، أصول الفقه، ج ٢، ص ١٠١٧. الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج١، ص ٥٩، ٧٧، ١٠. عبد الكريم زيدان، أصول الفقه، ص ٣٨٢.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٥. وانظر: الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج١، ص١٠.

(٣) وهبة الزجيلي، أصول الفقه، ج٢، ص ١٠١٧. وانظر: الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص ٥٩.

(٤) انظر: الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص ٢١.

وهو الذى ينبغي أن يهيمن على عقلية المجتهد سواء في فهمه للأحكام الشرعية المنصوصة، أو في استنباط الأحكام غير المنصوصة للنوازل المستجدة[1].

فإلمام المجتهد بمقاصد الشريعة ضروري حتى لا يضيق سعة الشريعة، وحتى يدرك شمولها، ويحققه في خصوصيات الوقائع ويحافظ على ثباتها، فلا يهدر خصوصيات الألفاظ ولا يضيع مقاصدها، ولا يضرب بعضها ببعض فيقع في التغيير والتبديل [2].

والاجتهاد المقاصدي يوسع دائرة النص الشرعي حتى يتسع صدر الشريعة لكل ما يجد من الحوادث والنوازل [3].

وهذا ما يعطي الشريعة الخلود والشمول، وهذه النظرة للشريعة وأحكامها لا تتأتى إلا لمن خبروا المقاصد وأحكموا الكليات، ثم نظروا في الأحكام من خلال ذلك[4].

فالمقاصد خير أداة لتوسيع الاجتهاد وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها وبها خرج الفقه من ثوبه التقليدي وتحرر من الجمود وأصبح أكثر قدرة على معالجة الجديد من النوازل، وضمانا لكثير من الحلول للمشكلات المختلفة التي طرأت على عالمنا الإسلامي [5].

« ولا بد أن يبقى باب الاجتهاد المقاصدي مطروقا ومفتوحا ما دامت حركة المجتمعات في تطور ونمو وامتداد، وتغير وتبدل في الظروف والأحوال

---

(١) الحسني، نظرية المقاصد، ص ٢٣.
(٢) السفياني، الثبات والشمول، ص ٢٥٩.
(٣) سالم يفوت، حفريات المعرفة، ٤٧.
(٤) الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٣٦٠.
(٥) مسفر القحطاني، المقاصد الشرعية، ص ١٣٨.

والأعراف.

فالاجتهاد المقاصدي وإسعاف النوازل بالأحكام الشرعية من خلاله دليل على خلود هذا الدين »[1].

وقد بين ابن عاشور وجه حاجة المجتهد إلى معرفة المقاصد في هذا المجال لأنه الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا، وفي هذا النحو أثبت الإمام مالك رحمه الله حجية المصالح المرسلة، وفيه أيضا قال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية والحاجية والتحسينية وسموا الجميع بالمناسب.

ويظهر احتياج المجتهد إليها لأن القياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة المقاصد كما في المناسبة، وتخريج المناط وتنقيح المناط، وإلغاء الفارق، ولذلك جعلوا العلة ضابطا للحكمة [2].

والقرافي عند تفريقه بين من يجوز له أن يفتي ومن لا يجوز له ذلك، ذكر لطالب العلم ثلاثة أحوال، وفي الحالة الثانية بين أن طالب العلم إذا لم يضبط مدارك إمامه ومسنداته في فروعه ضبطا متقنا فإنه « إذا وقعت له واقعة ليست في حفظه لا يخرجها على محفوظاته ولا يقول هذه تشبه المسألة الفلانية، لأن ذلك إنما يصح ممن أحاط بمدارك إمامه وأدلته وأقيسته وعلله التي اعتمد عليها مفصلة، ومعرفة رتب تلك العلل، ونسبتها إلى المصالح الشرعية، وهل هي من باب المصالح الضرورية أو الحاجية أو التتمية ... ثم قال: وسبب ذلك أن الناظر في مذهبه والمخرج على أصول إمامه نسبته إلى مذهبه وإمامه كنسبة

---

(١) الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص ٣٥.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٥، ١٧. وانظر: العالم، المقاصد العامة، ص ١٠٨، الريسوني، نظرية المقاصد (مقدمة طه العلواني) ص ١٣.

إمامه إلى صاحب الشرع في اتباع نصوصه والتخريج على مقاصده »...[1].

ثم قال: « فلا يجوز التخريج حينئذ إلا لمن هو عالم بتفاصيل أحوال الأقيسة والعلل ورتب المصالح وشروط القواعد»[2].

فواضح من كلام القرافي - رحمه الله - اشتراط المعرفة بمقاصد الشريعة من أجل معرفة المسائل النازلة والحوادث الواقعة المستجدة التي لا يجوز أن يفتى فيها إلا على ضوء مقاصد الشريعة ومصالح الملة.

فكان لا بد للفقيه الذي يتصدر لإصدار الحكم في القضية المعاصرة أن يكون ملما بمقاصد الشريعة العامة - نظرا لتعقيد القضايا المعاصرة ودقة مسالكها - وإلا كان غير مؤهل لذلك [3].

المجال الرابع: تنزيل الأحكام الشرعية على الظروف المكانية والزمانية. (فقه الواقع وتحقيق المناط) :

هناك مستلزمات للاجتهاد المقاصدي يجب توافرها في العمل بالمقاصد، وهي أمور شرعية ولغوية وواقعية، حتى يقوم المجتهد بدوره على أحسن الوجوه وأتمها.

وهذه الركائز والمستلزمات هي: النص الشرعي، والواقع المعيش بزمانه ومكانه، والمكلف [4]. قال الشاطبي: « كل دليل شرعي مبني على مقدمتين: إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم

---

(١) القرافي، الفروق، ج ٢، ص ١٠٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) قلعه جي، معالجة القضايا المعاصرة، ص ٦١، ٦٦. وانظر: أحمد الرفايعة، أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد، رسالة ماجستير، ص ٤٤. الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ٢، ص ١٣٣ - ١٤٨. حيث ذكر أمثلة لكيفية اعتبار المقاصد علاجا لمشكلات العصر الحالي.

(٤) انظر: الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ٢، ص ٥٧ - ٨٠. حسين الترتوري، فقه الواقع، ص ٧٤.

الشرعي»[1].

فمقاصد الشريعة يحتاج إليها المجتهد لصحة فهم النصوص الشرعية وتطبيقها على الواقع [2].

وحتى يحقق المقصد الشرعي لا بد أن يراعي العناصر السياقية والمقامية [3].

ولهذا كان من لوازم مراعاة المصالح الإحاطة بأعراف وعادات الناس والمكلفين[4]. فربط النص بالأحوال المتغيرة والظروف المحتفة والأعراف المتبدلة « يخلص العقل المسلم من الفوضى وانفلات الفقه والمعيار في التعامل مع الأحكام الشرعية، ويمكنه من حسن اختيار وتقدير الموقع المناسب للاقتداء والتأسي من مسيرة النبوة والأحكام المناسبة للمرحلة والحالة التي عليها الاستطاعة، فلا يصاب بالخسران والخيبة والإحباط لعدم استكمال تنزيل جميع الأحكام على جميع الحالات، بل يطمئن إلى أنه يطبق كل الأحكام الشرعية المناسبة للحالة والواقع والإمكانات، فهو بذلك مطبق للشريعة متق لله بقدر استطاعته »[5]. في ضوء قوله تعالى: ﴿ فَاتَّقُواْ اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن، الآية: ١٦]وقوله: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾ [البقرة، الآية: ٢٨٦].

المجال الخامس: تحقيق التوازن والاعتدال في الأحكام وعدم الاضطراب:

« يتحتم على القاضي والعالم والفقيه والمجتهد أن يضع مقاصد الشريعة

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ٤٣.

(٢) محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة، ص ٣١١. وهبة الزحيلي، أصول الفقه، ج ٢، ص ١٠١٧. البرديسي، أصول الفقه، ص ٤٤٥. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص ١٩٧. حسين حامد، فقه المصلحة، ص ٢٣. عبد المجيد السوسوة، الاجتهاد الجماعي، المقدمة لعمر حسنه، ص ٣١، ٣٢.

(٣) إدريس حمادي، الخطاب الشرعي، ص ١٤٥ - ١٤٦. المنهج الأصولي، ١٢٩، ١٤٦. الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ٨. ج٤، ص ٨٩ - ٩٥.

(٤) عبد الكريم زيدان، أصول الفقه، ٤٠٥.

(٥) الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص ٢٣ - ٢٤ (المقدمة) لعمر حسنه.

نصب عينيه لتضيء له الطريق، وتصحح له المسار، وتعينه على الوصول إلى الحق والعدل، والصواب والسداد »[1]. ذلك لأن هذه المقاصد بمثابة المحكمات التي ترد إليها المتشابهات والكليات التي ترد إليها الجزئيات[2]. فتجري الأحكام على اتزان واعتدال لا خلل واعتلال.

فمقاصد الشريعة ضالة المجتهد أنى وجدها فهو أحق بها، يستضيء بنورها ويستظل بظلها، لا تغيب عنه عند نظره في الجزئيات، فهي سور عتيد وحصن مشيد، يجعل المجتهد لا يغادر القول السديد، وعن مراد الشارع لا يحيد.

وبعد، فهذه المجالات الخمسة التي يلزم المجتهد فيها معرفة المقاصد، وابن تيمية - رحمه الله - هو حامل لوائها، ومشعل نورها، ومضرب مثلها.

ففي مجال فهم النصوص وتفسيرها سيأتي ما يبينه في ذكر تقصيده للنصوص.

وفي مجال الترجيح بين الأدلة سيأتي ما يوضحه في الترجيح بين المصالح والمفاسد.

وفي مجال معرفة أحكام الوقائع التي لم ينص عليها سيأتي دوره فيها عند الحديث عن اعتداله ووسطيته. وعند علاقة المقاصد بالأدلة.

وفي مجال فقه الواقع وتحقيق التوازن والاعتدال. سيأتي إسهامه فيه في الترجيح بين المصالح والمفاسد وفي اعتداله وتوسطه وعند حفظ الحاجيات.

---

(١) محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة، ص ٣١١.

(٢) انظر: مسفر القحطاني، المقاصد الشريعة، ص ١٣٨. الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج٢، ص ١٤٨.

المطلب الرابع

أقســـام المقاصد

تنقسم المقاصد إلى أقسام عدة، وذلك بحسب اعتبارات مختلفة، ونظرات متباينة.

التقسيم الأول: باعتبار محل صدورها ومنشئها[1]

وهذه قسمة طبيعية باعتبار أنه ليس إلا شارع ومشرع له، وحاكم ومحكوم عليه، **وهي قسمان:**

١ - **مقاصد الشارع:** وهي المقاصد التي قصدها الشارع من وراء أوامره ونواهيه، وهي الغايات الحميدة والأهداف العظيمة، التي أراد الله حصولها، وهي جلب المصالح ودرء المفاسد.

٢ - **مقاصد المكلف:** وهي الأهداف التي يقصدها المكلف من تصرفاته واعتقاداته وأقواله وأفعاله، وهي التي تميز بين القصد الصحيح والقصد الفاسد، وبين العبادة والعادة، وبين ما هو خالص لله وبين ما هو رياء وسمعة.

ومقاصد الشارع - بحسب تقسيم الشاطبي - تنقسم أربعة أقسام:

الأول: «قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء. وقد وضح ذلك بقوله: إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»[2].

الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام [3].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٥. الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص ٥٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٥ - ٦، ٨ - ٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٤ - ١٠٧.

الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها [(١)].

ويقصد بالثاني أنه لا بد أن تكون مفهومة وواضحة للمكلفين.

وبالثالث: أنها في مقدور المكلف، لأن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها.

الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة.

يعني أنه لا بد أن يلتزم المكلف أحكام الشارع، فيكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا [(٢)].

التقسيم الثاني: باعتبار وقتها وزمن حصولها [(٣)]: وهي قسمان:

١ - **المقاصد الأخروية**: وهي ما ترجع إلى تحصيل مصالح تتعلق بالآخرة أولا وأصلا، - في الغالب - ولا يمنع أن تؤدي إلى مصلحة دنيوية، كالتعارف في الحج، والنهي عن الفحشاء والمنكر في الصلاة، والمحبة والتكافل في الزكاة، وصفاء النفس في الصوم، « وكإيجاب الكفارة بالمال، فتعلقه الدنيوي: ما يعود على الفقراء من المصلحة بانتفاعهم بالمال، وتعلقه الأخروي: ما يحصل للمكفر من الثواب » [(٤)].

وقلت: في الغالب، لما تقدم، ولقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ ﴾ [الأعراف، الآية: ٩٦] وقوله: ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُواْ وَاتَّقَوْاْ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلأَدْخَلْنَاهُمْ

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ١٠٧ - ١٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٦٨ - ٢٢٣.

(٣) هذا التقسيم مأخوذ من قسمة الأصوليين المناسب إلى دنيوي وأخروي. انظر على سبيل المثال: الغزالي، شفاء الغليل، ص ١٥٩ - ١٦١. أحمد الشنقيطي، الوصف المناسب، ص ١٩٣.

(٤) ابن النجار، شرح الكوكب، ج ٤، ص ١٧١.

جَنَّاتِ النَّعِيمِ * وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيهِم مِّن رَّبِّهِمْ لأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم ﴾ [المائدة، الآية: ٦٥-٦٦]. والآيات الدالة على ذلك كثيرة. والمقاصد الأخروية لا تخرج عن جلب الثواب ودفع العقاب، فهي على هذا قسمان.

٢ - **المقاصد الدنيوية**: وهي ما ترجع إلى تحصيل مصالح تتحقق وتوجد في الدنيا، أو دفع مفاسد كذلك [١]. وهي تنقسم إلى الأقسام الآتية في القسم التالي:

التقسيم الثالث: باعتبار مدى الحاجة إليها وقوتها وتأثيرها [٢].

وهي ثلاثة أقسام:

أ - الضروريات.

ب - الحاجيات.

ج - التحسينيات.

وينقسم كل قسم منها إلى أصلي مكمَّل وتابع مكمِّل، وفيما يلي بيانها.

أولاً: الضروريات :

قال الغزالي في تعريف الضروريات: «نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم،

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٥٩ - ١٦١. الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٨. ابن النجار، شرح الكوكب، ج٤، ص١٧١. علي العميريني، جلب المصالح، ص ٣٦. وما سبق من تاريخ المقاصد عند الأصوليين.

ويرى الدكتور البوطي أن لا داعي إلى هذا التقسيم، وهي وجهة نظر لها وجاهتها، وعلى كل حال فلا مشاحة في التقسيم، لأنه نظري، أما من الناحية الواقعية فيتلاشى النزاع. انظر: البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٨٤.

(٢) انظر: الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص ٥٣ - ٥٤. حسين حامد، نظرية المصلحة، ص ٢٣.

وعقلهم، ونسلهم، وماهم.

فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»[1]. فالضروريات إذا: المصالح التي تتضمن حفظ الضروريات الخمسة.

وعرفها الشاطبي بقوله: «فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج، وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين.

والحفظ لها يكون بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»[2].

فالدين حفظه يكون بالإيمان والإتيان بأركان الإسلام الخمسة والجهاد ومحاربة البدع.

والنفس حفظها يكون بالقيام عليها وتوفير أسباب العيش لها وبمشروعية القصاص.

والعقل حفظه يكون بالعلم وتحريم المسكرات والمخدرات.

والنسل حفظه يكون بالتناكح ورعايته وضبط النسب وتحريم الزنا.

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٤٨٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٨ - ١٠. وانظر: الآمدي، الإحكام، ج ٣، ص ٢٧٤ - ٢٧٥. الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص ٢٠٩. ابن النجار، شرح الكوكب، ج ٤، ص ٥٩.

والمال حفظه يكون بتنميته وعدم إتلافه وبإيجاب الضمان وحد السرقة.

وعلى الجملة فالعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل، والمعاملات راجعة إلى حفظ النفس والعقل والنسل والمال والكل راجع إلى حفظ الدين [1].

والضروري قسمان:

١ - الضروري الأصلي وهو المتضمن حفظ مقصود من الضروريات الخمسة.

٢ - التابع، الجاري مجرى التتمة والتكملة، بحيث لو فرض فقده لم يخل بالأصلي [2].

ثانياً: الحاجيات :

الحاجيات مفردها حاجي، وعرفها الشاطبي بقوله: « معناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة [3].

وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات.

ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر، والنطق بكلمة الكفر عند الإكراه.

---

(١) المراجع السابقة. وانظر: يوسف العالم، المقاصد العامة. اليوبي، مقاصد الشريعة، ص ١٨٢ - ٣١٦. على العميريني، جلب المصالح، ص ٣٦ - ٦٢. بالإضافة إلى ما سبقت الإشارة إليه في تاريخ المقاصد.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٨ - ١٠. الغزالي، شفاء الغليل، ص ١٥٩ - ١٧١. الآمدي، الإحكام، ج٣، ص٢٧٤. اليوبي، مقاصد الشريعة، ص ١٨٢ - ٣١٦. على العميريني، جلب المصالح، ص ٣٦ - ٦٢. بالإضافة إلى ما سبقت الإشارة إليه في تاريخ المقاصد.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١٠ - ١١. الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٤٨٣. وانظر: ناصر الميمان، القواعد والضوابط الفقهية، ص ٢٨٧. وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج ١٦، ص ٢٤٧.

وفي العادات كإباحة الصيد.

وفي المعاملات كالإجارة والمضاربة والمساقاة.

وفي الجنايات كضرب الدية على العاقلة وتضمين الصناع »[1].

قال ابن النجار: «فهذه الأشياء وما أشبهها لا يلزم من فواتها فوات شيء من الضروريات. وبعضها أبلغ من بعض، وقد يكون الحاجي ضروريا في بعض الصور» [2].

ويقسم الأصوليون الحاجي قسمين:

الأول: الأصلي.

الثاني: التابع الجاري مجرى التتمة والتكملة للأول، مما لو فرض فقده لم يخل بالأول [3].

والمقصود من المقاصد الحاجية ما يلي:

١ - رفع الحرج عن المكلفين.

٢ - حماية الضروريات وحفظها.

٣ - تحقيق مصالح أخرى تابعة أو خاصة أو جزئية، أو عامة[4].

ثالثاً: التحسينيات:

التحسينيات مفردها تحسيني، وعرفها الجويني بقوله: «ما لا يتعلق بضرورة

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ١١. ابن النجار، شرح الكوكب، ج ٤، ص ١٦٥.

(٢) ابن النجار، شرح الكواكب، ج٤، ص١٦٥.

(٣) المصادر السابقة. وانظر: علي العميريني، جلب المصالح ودرء المفاسد، ص ٦٣ - ٦٩. بابكر الحسن، فلسفة مقاصد التشريع، ص ١٠٦ - ١٠٧. وما سبقت الإشارة إليه في تاريخ المقاصد.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١٢ - ١٧. اليوبي، مقاصد الشريعة، ص ٣٢٤ - ٣٢٥.

حاقة، ولا حاجة عامة، ولكن يلوح فيه غرض في جلب مكرمة، أو في نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث، وإزالة الخبث» [1].

وقال الغزالي: «هي ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين، والتيسير للمزايا، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، ومثاله: سلب العبد أهلية الشهادة» [2].

أما الشاطبي فقال: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»[3].

وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات.

ففي العبادات: كإزالة النجاسة، وستر العورة.

وفي العادات: كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات، والمشارب المستخبثات.

وفي المعاملات: كالمنع من بيع النجاسات.

وفي الجنايات: كمنع قتل الحر بالعبد [4].

ويقسم الأصوليون التحسيني قسمين من حيث القوة والاعتبار:

الأول: الأصلي. الثاني: التكميلي [5].

---

(١) الجويني، البرهان هان، ج ٢، ص ٦٠٢ - ٦٠٣.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٤٨١ - ٤٨٧. شفاء الغليل، ص ١٦١ - ١٦٢.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١١. وانظر: ابن النجار، شرح الكوكب، ج ٤، ص ١٦٦ - ١٦٧.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١١. علي، العميريني، جلب المصالح، ص ٧١. وانظر، وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج ١٠، ص ٢١٥ - ٢٢٣.

(٥) المراجع السابقة.

ومن حيث موافقته للقياس والقاعدة العامة وعدمه قسمين:

١ - ما وافق القياس والقاعدة العامة.

٢ - ما جاء على خلاف القياس [(١)].

هذا، ومما تجدر الإشارة إليه أنه لا يلزم من اعتبار التحسينيات في هذه المرتبة عدم وجوبها والاستهانة بها، وإنما هي في مرتبة أدنى من الضروريات والحاجيات.

التقسيم الرابع: باعتبار تعلقها بعموم التشريع [(٢)] وخصوصه:

وهي ثلاثة أقسام:

١ - **المقاصد العامة**: وهي التي تتغياها الشريعة وتراعيها في كل أحكامها التشريعية أو غالبها، وهذا القسم هو الذي يقصده المتحدثون عن مقاصد الشريعة غالبا، ومثاله الضروريات.

٢ - **المقاصد الخاصة**: وهي التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها في باب معين أو أبواب متقاربة من أبواب التشريع، ومثالها - كما ذكر ابن عاشور - مقاصد خاصة بأحكام العائلة، وبالتصرفات المالية، ومقاصد القضاء والشهادة، والتبرعات، والعقوبات والعبادات.

٣ - **المقاصد الجزئية**: وهي ما يقصده الشارع من خطابه من حكم تكليفي: إيجاب أو تحريم، أو ندب، أو كراهة، أو إباحة، أو حكم وضعي: شرط، أو سبب، أو مانع، أو علة، أو دلالي: عموم أو خصوص، إطلاق أو

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١١. علي، العميريني، جلب المصالح، ص ٧١. وانظر، وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج١٠، ص ٢١٥ - ٢٢٣.

(٢) عبر الخادمي هنا: بعموم الأمة، وأظنه سبق قلم إن لم يكن خطأ طباعيا. الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص ٥٤.

تقييد، أو حكمة جزئية أو سر لذلك الحكم [1].

وأمثلتها كثيرة على ما سبق في تعريف المقاصد، وما سيأتي في المبحث الخامس من الفصل الخامس.

التقسيم الخامس: باعتبار القطع والظن [2]:

وهي ثلاثة أقسام

١ - **المقاصد القطعية**: وهي التي تواترت على إثباتها طائفة عظمى من الأدلة والنصوص الشرعية، ومثالها: التيسير ورفع الحرج، وإقامة العدل، والضروريات الخمسة.

٢ - **المقاصد الظنية**: وهي التي تقع دون مرتبة القطع واليقين، وتختلف الأنظار حيالها، ومثالها مقصد تحريم القليل من النبيذ، الذي لا يغلب على الظن إفضاؤه إلى الإسكار المضر بالعقل، ومصلحة تطليق الزوجة من زوجها المفقود، وضرب المتهم بالسرقة للاستنطاق والإقرار، وتوريث المطلقة ثلاثا في مرض الموت [3].

٣ - **المقاصد الوهمية** [4]: وهي التي يتخيل ويتوهم أن فيها مصلحة ومنفعة أو دفع مفسدة ومضرة، إلا أنها في الحقيقة خلاف ذلك، فهي مردودة وباطلة، وسيأتي الحديث عنها عند المصالح المرسلة.

---

(١) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٤٣ وما بعدها. الحسني، نظرية المقاصد، ص ٤٠٨، ٤١٢. الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٢٠. الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص ٥٤.

(٢) الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص ٥٥. الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٤٨٩. الآمدي، الإحكام، ج ٣، ص ٢٧٢. أحمد الشنقيطي، الوصف المناسب، ص ٢٠٧.

(٣) الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج١، ص٥٥. ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٢، ص ٥٣، ج ٣، ص ٢٤٦. الغزالي، المستصفى، ج ٣، ص ٦٢١ - ٦٢٢، ج ٢، ص ٤٩٠.

(٤) الغزالي، شفاء الغليل، ص ٢١٩. المستصفى، ج ٢، ص ٥٠٢.

التقسيم السادس: باعتبار تعلقها بعموم الأمة وأفرادها [1]:

وهي ثلاثة أقسام:

قال الغزالي: « وتنقسم المصلحة قسمة أخرى بالإضافة إلى مراتبها في الوضوح والخفاء. فمنها ما يتعلق بمصلحة عامة، في حق الخلق كافة، ومنها ما يتعلق بمصلحة الأغلب، ومنها ما يتعلق بمصلحة شخص معين في واقعة نادرة. وتتفاوت هذه المراتب بتفاوت مصالحها في الظهور » [2].

وعلى هذا فالأقسام الثلاثة هي:

١ - **مقاصد كلية**: وهي ما تتعلق بالخلق كافة، ويعود نفعها على عموم الأمة. ومثالها: حفظ القرآن والسنة من التحريف والتغيير والتبديل، وإقامة العدل، وتقرير الأخلاق الكريمة، وقتل المبتدع الداعي إلى بدعته إذا غلب على الظن ضرره، وصار ضرره كليا.

٢ - **مقاصد أغلبية**: وهي التي تتعلق بأغلب الخلق وتدفع الفساد عن معظمهم، وذلك مثل تضمين الصناع، وفي وقتنا مثل: حفظ الأموال في المصارف الإسلامية، والاستشفاء في المستشفيات والمراكز الصحية.

٣- **مقاصد خاصة أو فردية**: وهي العائدة على فرد معين، وربما في حالة نادرة، مثل: مصلحة فسخ نكاح زوجة المفقود، وانقضاء عدة من تباعدت حيضتها بالأشهر، وتوريث المطلقة ثلاثا في مرض الموت [3].

---

(١) الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج ١، ص ٥٥.

(٢) الغزالي، شفاء الغليل، ص ٢١٠. المستصفى، ج ٢، ص ٤٩٨ - ٥٠٢.

(٣) الغزالي، شفاء الغليل، ص ٢١٠. المستصفى، ج ٢، ص ٤٩٨ - ٥٠٢. حسين حامد، نظرية المصلحة، ص ٣٣.

التقسيم السابع: باعتبار أصليتها وتبعيتها:

وهي قسمان:

١ - **مقاصد أصلية:** وهي التي يراد تحقيقها ورعايتها أصالة وابتداء.

٢ - **مقاصد تبعية:** وهي التي تكون تابعة للمقاصد الأصلية ووسيلة ومؤدية إليها، وقد تكون مقارنة لها أو لاحقة.

وهذا التقسيم ظاهرة أمثلته في كل الأقسام المتقدمة - عدا التقسيم الخامس-.

فنلاحظ أن القسم الأول من كل قسم منها مقصود أصالة وابتداء، وما بعده مقصود تبعا، وهذا منطبق على التقسيم التالي:

التقسيم الثامن: باعتبار حظ المكلف وعدمه:

وهي قسمان:

حظ المكلف وعدم حظ المكلف:

١ - **المقاصد الأصلية:** وهي التي لا حظ فيها للمكلف، ومثالها الضروريات الخمسة، ومعنى عدم حظه فيها أنه ملزم بحفظها رغماً عنه، والدليل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف ذلك لحجر عليه ولحيل بينه وبين اختياره.

وهي قسمان: ضرورية عينية، وضرورية كفائية.

٢ - **المقاصد التبعية:** وهي التي روعي فيها حظ المكلف، أي من جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسد

الخلات[1].

هذا، ولا بد هنا من الإشارة إلى أن بعض هذه الأقسام قد برزت عند ابن تيمية، وفيما يلي بيان هذه الأقسام عنده:

التقسيم الأول: باعتبار وقتها وزمن حصولها:

وهي المقاصدِ الأخروية والدنيوية. فيذكر - رحمه الله- أن الأصوليين رأوا المصالح والمقاصد نوعين:

الأخروية، وهي ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، والدنيوية، وهي ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر[2].

التقسيم الثاني: باعتبار مدى الحاجة إليها وتأثيرها:

وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات[3].

وكل منها ينقسم إلى أصلي وتابع، فالمقاصد الأصلية ترسخ وتثبت التابعة، والتابعة تكمل وتتم الأصلية وتحفظها[4].

يقول ابن تيمية: «الدين أول ما يبنى من أصوله ويكمل من فروعه فأصوله تمد فروعه وتثبتها، وفروعه تكمل أصوله وتحفظها»[5].

وهو يقسم المأمور به والمنهي عنه ثلاثة أقسام: عقلي وملي، وشرعي.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١٧٦ - ١٧٩. وانظر: اليوبي، مقاصد الشريعة، ص ٣٥٣ - ٥٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ج٣٢، ص٢٣٣ - ٢٤٣.

(٣) سيأتي تفصيلها عند ابن تيمية في الفصل الرابع بحول الله.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ١٩٣. ج ١٠، ص ٢٤٨. بيان الدليل، ص ٢٤٨. مختصر الفتاوى المصرية، ص ١٤٥.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٠، ص ٣٥٥ - ٣٥٦.

واعتبر الأول كالمقدمات والثالث كالمعقبات، وأما الثاني فهو المقصود أصالة وهو أكبر المقاصد [1].

ويقول: «الصلاة مؤلفة من أقوال وأعمال، فأفضل أقوالها القراءة، وأفضل أعمالها السجود، والقراءة أول أقوالها المقصودة، وما بعده تبع له [2]. ويعتبر أن العلم بالقرآن ومعانيه ومقاصده أصل الدين وأساسه، والجهاد فرع الدين وتمامه [3].

التقسيم الثالث: باعتبار تعلقها بعموم التشريع وخصوصه:

وهي المقاصد العامة والخاصة والجزئية.

وسيأتي بيانها في الاستقراء في طرق معرفة المقاصد[4]، وعند سد الذرائع[5]، حيث تراه يتبع العلل الجزئية والخاصة ليخلص منها إلى مقصد عام.

التقسيم الرابع: باعتبار حظ المكلف وعدمه:

وهي كما سبق مقاصد أصلية لا حظ فيها للمكلف.

ومقاصد تبعية روعي فيها حظ المكلف.

وسيأتي بيانها في المطلب الخامس من طرق معرفة المقاصد في دلالة المقاصد الأصلية على المقاصد التبعية.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٧٠ - ٧١.

(٢) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٦٠٥.

(٣) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٣٩٠ - ٣٩١، ج ٢٨، ص ١٢١ - ١٢٦. ج ٢٩، ص ٤٧٢، ج ٣١، ص ٢٢٤ - ٢٢٦، ٢٣١ - ٢٣٢. السياسة الشرعية، ص ١٧٤. وسيأتي مزيد من الأمثلة لذلك في طرق معرفة المقاصد، وفي حفظ الضروريات.

(٤) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣١٥ - ٣١٧، ٣٤٤ - ٣٤٥، ٥٩٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٤ - ٣٥٧، ٣٦٢ - ٣٦٨.

الفصل الثاني

عرض أبرز موضوعات المقاصد عند ابن تيمية

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: مسألة التعليل.

المبحث الثاني: طرق معرفة المقاصد.

المبحث الثالث: قطعية مقاصد الشريعة.

المبحث الرابع: مدى حصر المقاصد في الضروريات الخمسة المعروفة.

المبحث الخامس: جلب المصالح وتعطيل المفاسد.

المبحث الأول

مسألة التعليل

هذه القضية هي لب علم المقاصد، وركنه الركين، وهي تمثل الركن الأول لمقاصد الشريعة عند ابن تيمية، والركن الثاني هو المصالح والمفاسد، على ما سيأتي في موضعه، وسأتناول هذه المسألة في المطالب الأربعة التالية:

المطلب الأول

تعريف التعليل

لا بد من تعريف التعليل، لأن بناء المقاصد عليه، ولأنه قد يطلق التعليل ويراد به التقصيد.

فالتعليل لغة يراد به: إظهار علية الشيء، يقال: علل الشيء: إذا بين علته وأثبته بالدليل، فهو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر[1].

وهو عند علماء الأصول على إطلاقين:

الأول: أن أحكام الله وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل، أي معللة بمصالح العباد وذلك لبيان محاسن الشريعة.

---

(١) الجرجاني، التعريفات، ص٦١. شلبي، تعليل الأحكام، ص١٢. العالم، المقاصد العامة، ص١٢٣. وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج١٢، ص٣١٨.

الثاني: بيان علل الأحكام الشرعية وكيفية استنباطها، **وذلك لعدة أمور**:

١- لمعرفة حكم حادثة لم ينص على حكمها بطريق القياس.

٢- أن يبحث المجتهد في الحادثة عن معنى يصلح مناطاً لحكم شرعي يحكم به بناء على ذلك المعنى، وهو المسمى بالاستصلاح أو المصالح المرسلة.

٣- أن يبحث عن علة الحكم المنصوص عليه لا لتعديته، وهو ما يسمى بالتعليل بالعلة القاصرة[١].

وقد عرف ابن تيمية التعليل بأنه: بيان وجه الحكمة والمصلحة والعلة في الحكم الشرعي، حيث يقول: «وقد تكلم الناس في تعليل الأحكام الشرعية والأمر والنهي، كالأمر بالتوحيد والصدق والعدل والصلاة والصيام والحج، والنهي عن الشرك والكذب والظلم والفواحش، هل أمر بذلك لحكمة ومصلحة وعلة اقتضت ذلك؟ أم ذلك لمحض المشيئة وصرف الإرادة؟ وهل علل الشرع بمعنى الداعي والباعث؟ أو بمعنى الأمارة والعلامة؟»[٢].

---

(١) القرافي، شرح التنقيح، ص٤٠٥. شلبي، تعليل الأحكام، ص١٢. العالم، المقاصد العامة، ص١٢٤. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج٢، ص١٢٠٦. سالم يفوت، حفريات المعرفة، ص٤٨. الحسني، نظرية المقاصد، ص٣٠٦.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٨، ص٨٢.

المطلب الثاني

أهمية التعليل

إن تعليل الأحكام هو مثار النزاع بين الفقهاء، وعلماء الكلام، وحجر الأساس في صرح الاختلاف، ونقطة الارتكاز في محور دائرة الاجتهاد والاستنباط، وعلى فهمه تتوقف معرفة أسرار الشريعة وحكمها، وبالوقوف على حقيقته وسبر غوره تتجلى مدارك الأئمة، ويظهر بهاء الشريعة، ويسهل دفع شبه الطاعنين عليها بالجمود، وعدم مسايرتها للزمن، ومنه يبتدئ طريق الإصلاح، وعلى ضوئه يسير المصلحون[1].

فربط الأحكام بعللها يؤدي إلى استقامة التكليف، وضبط الأحكام واطرادها، واستقرار أوامر التشريع ووضوحها[2].

وإنكار التعليل وصم للشريعة بالجمود ورمي لها بأنه لا يمكن تطبيقها في كل زمان ومكان، وأنها لا تفي بمصالح العباد، وذلك مناف تمام المنافاة لما اقتضته الحكمة الإلهية من خلود الشريعة الإسلامية وبقائها إلى يوم القيامة، ومناف لكمال الشريعة وشمولها[3].

بل إن بعض المقاصديين المعاصرين جعل قضية تعليل الأحكام سبباً في نشأة علم المقاصد[4].

ولقد اهتم علماء الأصول بإبراز أهمية التعليل في مجال الأحكام الشرعية،

---

(١) شلبي، تعليل الأحكام، ص٤.

(٢) زيدان، الوجيز، ص٢٠٣.

(٣) البرديسي، أصول الفقه، ص٢٥.

(٤) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص١٢٤.

ومن هؤلاء:

١- الغزالي: «فهو يعتبر أن من لم يراع التعليل بالحكمة والمعنى المناسب وزعم أن مثل هذا النظر غير ملحوظ في تصرفات الشرع، فقد أخرج من حزب النظار»[١].

٢- صدر الشريعة[٢] إذ يقول: «أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا، وما أبعد عن الحق قول من قال: إنها غير معللة بها، فإن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق، وإظهار المعجزات لتصديقهم، فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة»[٣].

٣- التفتازاني[٤]: إذ يقول: «وبه - أي التعليل- يكون سرعة الإذعان، وزيادة الاطمئنان بالأحكام»[٥].

٤- وابن القيم-رحمه الله -كان له نصيب وافر في هذا الباب، فقد أولى هذه القضية عناية شديدة، واهتماماً بالغاً، فقد ذكر أن أهم ما يجب معرفته على المكلف النبيل، فضلاً عن الفاضل الجليل، ما ورد في القضاء والقدر والحكمة والتعليل، فهو من أسنى المقاصد، والإيمان به قطب رحى التوحيد ونظامه، ومبدأ الدين المبين وختامه، فهو أحد أركان الإيمان، وقاعدة أساس الإحسان، التي يرجع إليها، ويدور في جميع تصاريفه عليها، فبالقدر والحكمة ظهر خلق

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص٦١٣.

(٢) هو عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبي البخاري، الحنفي، من مصنفاته: التنقيح وشرحه التوضيح، وشرح الوقاية في فقه الحنفية، توفي سنة ٧٤٧هـ. الزركلي، الأعلام، ج٤، ص١٩٧ - ١٩٨.

(٣) صدر الشريعة، التوضيح، ج٢، ص٦٣.

(٤) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، لغوي منطقي أصولي، من مصنفاته: التلويح على التوضيح، حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب توفي سنة ٧٩١هـ. الزركلي، الأعلام، ج٧، ص٢١٩. د. محمد الأشقر، أفعال الرسول، ج٢، ص٢٩٦.

(٥) التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج٢، ص٦٦.

الله وشرعه المبين[1].

كما أن ابن القيم يصرح دائما بأن: أوامر الرب تبارك وتعالى وشرائعه جاءت بما يحقق مصالح العباد في الدارين، وأن أحكم الحاكمين الذي بهرت حكمته العقول أولى بمراعاة مصالح عباده ومفاسدهم في الأوقات والأحوال والأماكن والأشخاص من مراعاة الطبيب للمريض، قال: « وهل وضعت الشرائع إلا على هذا »[2].

ومع ذلك فهو يذكر أن الله بنى أمور عباده على أن عرفهم معاني جلائل خلقه وأمره، دون دقائقها وتفاصيلها، فعقول العالمين ومعارفهم وعلومهم وحكمهم تقصر عن الإحاطة بتفاصيل حكمة الرب سبحانه في أصغر مخلوقاته[3]، فهذا أمر يضيق الجنان عن معرفة تفاصيله ويعجز اللسان عن التعبير عنه[4].

بل إن ابن القيم يقرر أن الشريعة قائمة على أساس الحكم وقاعدة المصالح والعدل ووضع الأمور في نصابها لأنها منزلة من حكيم حميد، فها هو يقول: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث. فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها[5]. فطي بساط الأسباب والعلل تعطيل للأمر

---

(١) ابن القيم، شفاء العليل، ص٣.

(٢) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص٣٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٢٧. ابن القيم، شفاء العليل، ص٣٩٥.

(٤) ابن القيم، شفاء العليل، ص٧٩.

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣، ص٣.

والنهي والشرائع والحكم»[1].

٥- ابن النجار الحنبلي: حيث يقول: « إن الحكم إذا كان معقول المعنى كان أقرب وأدعى إلى القبول والانقياد له»[2].

أما ابن تيمية فقد اهتم بمسألة التعليل أيما اهتمام، فهو يؤكد على أن الله خلق كل شيء لحكمة، وأن له في خلقه وأمره حكمة بالغة ورحمة سابغة[3]. فالرب تبارك وتعالى أحكم الحاكمين وأعدل العادلين وخير الراحمين، والحكمة وضع الأشياء في مواضعها، والظلم وضع الشيء في غير موضعه[4].

وقال: «ومن تدبر حكمته سبحانه في مخلوقاته ومشروعاته رأى ما يبهر العقول[5]. وهو سبحانه إنما قدر الأشياء لحكمة، فهي باعتبار تلك الحكمة محبوبة مرضية، وقد تكون في نفسها مكروهة ومسخوطة، إذ الشيء الواحد يجتمع فيه وصفان يحب من أحدهما ويكره من الآخر»[6].

ومسألة تعليل أحكام الله وأفعاله وبيان غاياتها وحكمتها-يقول عنها ابن تيمية-: مسألة عظيمة جداً، لعلها أجل المسائل الإلهية، ولذلك فقد بسط الكلام عنها في مؤلفاته ورسائله، وهو كثير الدندنة حولها[7]، وقد أشار إلى أنه

---

(١) ابن القيم، مدارج السالكين، ج٣، ص٤١٩.

(٢) ابن النجار، شرح الكوكب، ج٤، ص١٧٣.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٨، ص٣٦٤، ج١٧، ص٦٥، النبوات، ص٣٥٦.

(٤) ابن تيمية، النبوات، ص١٤٥. منهاج السنة، ج٣، ص١٤٨.

(٥) ابن تيمية، النبوات، ص١٤٥.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٤٢.

(٧) على سبيل المثال انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٦٣، ٩٩ - ١٠١. ج١، ص٢١٦. ج٧، ص٣٨٦. ج٨، ص١٢٣ - ١٢٥، ١٥٣، ٣٦٤، ج١٠، ص٤٢. ج١١، ص١٧. ج١٦، ص١٣٠. درء التعارض. ج١، ص٣٣٠. ج٤، ص١٢. الجواب الصحيح، ج٣، ص٢٣٤، ٢٦٧. ج٤، ص٢٥٧ - ٢٦٠، ٢٧٦، ٢٨٤.

كتب في مسألة التعليل مصنفاً مستقلا لما سئل عنها[1]، ونص على أنها من أعظم أصول الإسلام[2] وأنها تتناسب وتتواءم والأصول الفطرية الضرورية التي جاءت الرسل بكمالها وتمامها، وشهدت بها الأقيسة الصحيحة[3]، لأن القلوب إلى ما فهمت حكمته أسرع انقيادا، والنفوس إلى ما تطلع على مصلحته أعطش أكباداً[4]، وقال: «ومع ذلك، فإن تفصيل الكلام في حكمة الله في خلقه وأمره يعجز عن معرفته البشر، فيكفيهم التسليم لما قد علموا أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه أرحم بعباده من الوالدة بولدها. ومن المعلوم ما لو علمه كثير من الناس لضرهم علمه، ونعوذ بالله من علم لا ينفع، وليس اطلاع كثير من الناس - بل أكثرهم- على حكم الله في كل شيءنافعا لهم بل قد يكون ضاراً»[5]، قال تعالى: ﴿لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

مما تقدم يظهر لنا بجلاء لا يلابسه خفاء اعتناء ابن تيمية -رحمه الله- بمسألة التعليل حيث إنه جعلها أجل المسائل الإلهية ومن أعظم أصول الإسلام، ومما يزيد موقفه من تلك المسألة وضوحاً وتمسكاً، أنه في معرض دحضه لشبه المعتزلة والجبرية في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وبيان موقف أهل السنة منها، قد ذكر مقدمات تكشف المشكلات، جاء فيها: «إن الحسن والقبح قد يكونان صفة لأفعالنا، وقد يدرك ذلك بالعقل، وإن فسر ذلك بالنافع والضار والمكمل والمنقص، فإن أحكام الشارع فيما يأمر به وينهى عنه تارة تكون كاشفة

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ج١، ص٤٤٦، ٤٦٥. وتسمى: أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل. انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٨، ص٨١ - ١٥٨.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٣، ص٣٩. درء التعارض. ج٨، ص٥٤. ابن تيمية، تلخيص كتاب الاستغاثة، ج١، ص٤٤٤. وابن القيم يعد تعليل أفعال الله وأوامره بالحكم والغايات من أجل مسائل التوحيد. انظر: ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص٣٧٣.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص٢٠٣.

(٤) ابن تيمية، الصارم المسلول، ج٣، ص٩٠٥.

(٥) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٣، ص٣٩، ١٧٧.

للصفات الفعلية ومؤكدة لها، وتارة تكون مبينة للفعل صفات لم تكن له قبل ذلك، وإن الفعل تارة يكون حسنه من جهة نفسه، وتارة من جهة الأمر به، وتارة من الجهتين جميعاً. ومن أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا لتعلق الأمر به، وإن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط، فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد، والمعروف والمنكر، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصة الفقه الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها»[1].

فقد اعتبر -رحمه الله- معرفة حكمة الشريعة وأسرارها ومقاصدها ومحاسنها رأس أمر الفقه وذروة سنامه.

بل إنه يجعل مسبار صحيح القياس من فاسده الاطلاع على أسرار الشرع ومقاصده، والاضطلاع بها، وما تضمن من حكم بالغة، ورحمة سابغة، إذ يقول: «وإلى ساعتي هذه ما علمت قولا قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه، لكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة، والرحمة السابغة، والعدل التام»[2].

وخلاصة القول أن ابن تيمية قد اهتم بقضية التعليل اهتماماً بالغاً، حيث اعتبر مسألة التعليل من أعظم أصول الإسلام، وقد ألف في ذلك مؤلفاً مستقلاً، واعتبر منكر التعليل منكراً لما بينته الشرائع من المصالح والمفاسد، والمعروف والمنكر، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، ومنكراً

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص٣٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ج٢٠، ص٥٨٣, وانظر: ابن تيمية الجواب الصحيح، ج٣، ص٢٣٥، ٢٦٧. ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٢، ص٥٧.

لخاصة الفقه الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها.

بل إن ابن تيمية قد تفوق على غيره في الاهتمام بهذه المسألة -كما سبق- لا سيما الشاطبي الذي ادعى أنها مسألة مسلمة، ومر عليها مروراً سريعاً[1]، وأما ابن القيم فقد اهتم بهذه المسألة كثيراً لا سيما في كتابيه شفاء العليل ومفتاح دار السعادة، ولكن كلامه في غالبه مبني على كلام ابن تيمية وإعادة وتكرار له، مع أنه جاء بما هو متمم ومكمل لطرح شيخه، وقد وسع الكلام وفصله، فأفاد وأجاد.

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٦.

المطلب الثالث

مذاهب العلماء في التعليل وأدلتهم وموقف ابن تيمية منه

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول
مذاهب العلماء في التعليل

يذكر ابن تيمية أن للعلماء في تعليل أفعال الله وأحكامه قولين:

القول الأول: أن أفعال الله وأحكامه سبحانه غير معللة، وإنما أثبتوا العلم والإرادة والقدرة فيها مجردة من العلة والحكمة.

وأصحاب هذا القول هم: جهم بن صفوان وموافقوه كأبي الحسن الأشعري والظاهرية ومن وافقهم من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، وبه قال الشيعة.

والقول الثاني: أن أفعال الله وأحكامه سبحانه معللة بالحكم العظيمة والغايات المطلوبة، والمقاصد المحبوبة التي فيها صلاح العباد في المعاش والمعاد.

وأصحاب هذا القول هم أكثر الناس من المسلمين وغير المسلمين، وقول طوائف من أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم، وقول طوائف من أهل الكلام من المعتزلة والكرامية والمرجئة وغيرهم، وقول أكثر أهل الحديث والتصوف وأهل التفسير وقول أكثر قدماء الفلاسفة، وكثير من متأخريهم كأبي البركات[1] وأمثاله[2].

---

(١) جد ابن تيمية.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج١، ص١٤٣ - ١٤٤. مجموع الفتاوى، ج٨، ص٣٧ - ٣٩، ٨٩. وانظر: ابن حزم، الإحكام، ج٨، ص١١٢٦. ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص٣٧٣. ابن النجار، شرح =

ويبين ابن تيمية في مواطن أخرى أن أصحاب القول الأول قد انقسموا على أنفسهم إلى فريقين:

الفريق الأول: اتجه إلى القول بعدم التعليل سواء في مجال أفعال الله أو في مجال أحكامه. ويمثل هذا الاتجاه ابن حزم والظاهرية.

الفريق الثاني: اتجه إلى القول بعدم التعليل في مجال أفعال الله، أما في مجال الأحكام فقد أقروا بالتعليل والحكمة، ويمثل هذا الاتجاه أصحاب القول الأول باستثناء الظاهرية، فهم قد فرقوا في التعليل بين علم الكلام وبين علم الفقه والأصول، فنفوه في الأول وأثبتوه في الثاني.

فتراهم في علم الكلام والتوحيد ينفون الحكمة والتعليل، ويقولون: فرض الله الفرائض، وشرع الشرائع لا لعلة، وإنما يكون الشيء محرما بتحريم الله إياه، محللاً بتحليله له، مطلقا له، لا لعلة غير ذلك، وليس في القرآن (لام كي) لا في خلقه ولا في أمره.

ثم تجدهم في علم الفقه والأصول يصرحون بالحكمة والعلة، وأن الله تبارك وتعالى شرع الشرائع وحد الحدود من أجل مصالح العباد، وسلكوا مسالك أئمة الدين في إثبات محاسن الشريعة، وما فيها من الأمر بمصالح العباد، وما ينفعهم من النهي عن مفاسدهم وما يضرهم، وأن الرسول ﷺ الذي بعث بها، بعث رحمة للعالمين[1].

ولقد لحظ ابن تيمية هذا التردد منهم إذ يقول: « وأماالفقهاء من المالكية والشافعية والحنبلية وأهل الحديث والصوفية وأهل الكلام كالكرامية وغيرهم،

= الكوكب، ج١، ص٣١٢. الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣١٨. ج٢، ص١٦٢. السفاريني، لوامع الأنوار. ج١، ص٢٨٥. والمراجع التي سيأتي ذكرها عند أدلة نفاة التعليل.

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٧، ص٣٨٦. ج٨، ص١٨٦. ج١٧، ص١٧٧. النبوات، ص٣٥٣. وانظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص١٦٢. ابن النجار، شرح الكوكب، ج١، ص٣١٢.

فإنهم يثبتون السبب والحكمة، لكن كثيرا من هؤلاء يتناقض، فيتكلم في الفقه بلون، وفي أصول الفقه بلون، وفي أصول الدين بألوان، ففي الفقه يثبت الأسباب والحكم، وفي أصول الفقه يسمي العلل الشرعية أمارات، خلاف ما يقوله في الفقه، وفي أصول الدين ينفي الحكمة والتعليل بالكلية، لظنه أن قول القدرية لا يمكن إبطاله إلا بذلك، والقليل من هؤلاء هو الذي يحقق الحكمة ويبين رجوعها إلى الفاعل الحكيم، مع حصول موجبها في مخلوقاته »[1].

ومن هؤلاء الذين ترددوا، الرازي، حيث تراه في تفسيره يقرر أن الله لا يفعل فعلا لغرض، لأنه لو كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض[2]، بينما في محصوله يؤكد على أنه تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد[3].

ومنهم أيضا الآمدي، حيث يقرر في غاية المرام أن الله تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها[4]، بينما في إحكامه يحكي إجماع أئمة الفقه على أن أحكام الله لا تخلو من حكمة ومقصود، وأنه شرعت لمصالح العباد[5].

---

(١) ابن تيمية، تلخيص الاستغاثة، ج١، ص٤٤٤. شرح الأصفهانية، ص١٦٢، منهاج السنة، ج١، ص٤٥٥.

(٢) الرازي، مفاتيح الغيب، ج٢، ص١٥٤.

(٣) الرازي، المحصول، ج٥، ص١٧٢ - ١٧٨.

(٤) الآمدي، غاية المرام، ص٢٢٤، ٢٣٠، ٢٤٣.

(٥) الآمدي، الإحكام، ج٣، ص٢٨٥ - ٢٨٦. وانظر: الشاطبي، الموافقات، ج٨، ص٦، ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٢، ص٧٥. شفاء العليل، ص٤٣٥.

الفرع الثاني
أدلة مثبتي التعليل

أولاً: القرآن:

أذكر في بداية عرض أدلة مثبتي التعليل أن ابن تيمية قد طرق هذه المسألة في كثير من مؤلفاته ودروسه وسجالاته، ويرتكز دائماً إلى أن الله تعالى إنما خلق المخلوقات لحكمة، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلاَّ بِالْحَقِّ ﴾ [الحجر، الآية: ٨٥] [١].

قال الشنقيطي-رحمه الله-: « أي ليدل بذلك على أنه المستحق لأن يعبد وحده، وأنه يكلف الخلق ويجازيهم على أعمالهم، فدلت الآية على أنه لم يخلق الخلق عبثاً ولا لعبا ولا باطلا »[٢]. « وقد أوضح ذلك في آيات كثيرة، كقوله: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُواْ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ النَّارِ ﴾ [ص، آية: ٢٧]، وقوله: ﴿ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ [آل عمران، الآية: ١٩١]وقوله: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إلاَّ بِالْحَقِّ ﴾ الآية [الدخان، الآيتان: ٣٧-٣٨] . وقوله: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ * فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون، الآيتان: ١١٥-١١٦]وقوله: ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُواْ بِمَا عَمِلُواْ وَيجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُواْ بِالْحُسْنَى﴾ [النجم، الآية: ٣١] وقوله: ﴿ أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴾ [القيامة، الآية: ٣٦]، وفي ذلك رد على من زعم أن الله خلق الإنسان سدى وهملا،

---

(١) . ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٩٩.

(٢) الشنقيطي، أضواء البيان، ج٣، ص١٧٣.

وأنه لا يُؤمر ولا يُنهى، وأنه لا يُحاسب ولا يُسأل وبالتالي لا يُبعث ». [1]

قال ابن تيمية: «فالله تبارك وتعالى منزه عن العبث، وهو أن يعمل عملا لا لحكمة، فهذا من جنس اللعب»[2].

وهنا لا بد من التنبيه على أصل أصيل وهو أن الله سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدراً، وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني الشرعي، وأمره الكوني القدري، ومحل ملكه وتصرفه، فإنكار الأسباب جحد للضروريات وقدح في العقول والفطر، ومكابرة للحس وجحد للشرع والجزاء. فقد جعل سبحانه مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، والثواب والعقاب والحدود والكفارات والأوامر والنواهي والحل والحرمة، كل ذلك مرتبطا بالأسباب قائماً بها، فالموجودات كلها أسباب ومسببات، والشرع كذلك. [3]

والقرآن مملوء بإثبات الأسباب، كقوله تعالى: ﴿ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الأعراف، الآية: ٤٣]، وقوله: ﴿ ذٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ ﴾ [الحج، الآية: ١٠]، وقوله: ﴿ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾ [الشورى، الآية: ٣٠].

قال ابن القيم: «لو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع»[4].

فمن العبث الفصل بين الأسباب ومسبباتها، وإعدام العلاقة بين العلل ومعلولاتها، يقول ابن تيمية: «قال بعضهم: الالتفات إلى الأسباب بالكلية شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابا نقص في العقل، والإعراض

---

(١) الشنقيطي (تتمة عطية سالم)، أضواء البيان، ج٨، ص٦٤٣. وانظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص٤٦٣. ج٨، ص٣٠٨. ابن القيم، شفاء العليل، ص٥٥٦.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص١٧٤.

(٣) ابن القيم، شفاء العليل، ص٣٩٦. وانظر: مدارج السالكين، ج٣، ص٤١٣ – ٤٢١.

(٤) ابن القيم، شفاء العليل، ص٣٩٧، ٤٣٢. مفتاح دار السعادة، ص٣٥٠. مدارج السالكين، ج٣، ص٤١٧.

عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع»[1] وقال ابن القيم: «أعظم الجناية على الشرائع والنبوات والتوحيد إيهام الناس أن التوحيد لا يتم إلا بإنكار الأسباب».[2]

وهناك أمثلة كثيرة على مسلك القرآن في التعليل، وفيما يلي بعضها:

الأول: إخباره أنه فعل كذا لكذا، وأنه أمر بكذا لكذا، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِتَعْلَمُواْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾ [المائدة، الآية: ٩٧].

الثاني: الإتيان بكي الصريحة في التعليل، كقوله تعالى: ﴿ مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾ [الحشر، الآية: ٧] فعلل سبحانه قسمة الفيء بين هذه الأصناف كي لا يتداوله الأغنياء دون الفقراء.

الثالث: ذكر المفعول له وهو علة للفعل المعلل به، كقوله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً ﴾ [النحل، الآية: ٨٩].

الرابع: ذكر ما هو من صرائح التعليل، وهو من أجل، كقوله: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ [المائدة، الآية: ٣٢].

الخامس: التعليل بلعل، وهي في كلام الله للتعليل مجردة عن الترجي، فإنها إنما يقارنها معنى الترجي إذا كانت من المخلوق، وأما في حق الخالق فهي متمحضة للتعليل، كقوله: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف، الآية: ٢]. وقوله: ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة، الآية: ١٨٣].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٨، ص٧٠.

(٢) ابن القيم، شفاء العليل، ص٣٩٨.

السادس: إخباره عن مصالح الشيء عندما يأمر به، وعن مفاسده إذا نهى عنه، كقوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ [الأنفال، الآية: ٦٠] فيلحظ في منهج القرآن في شرعية الأحكام أنه يسلك مسلكاً بديعاً محكماً ماتعا، يربط فيه بين الحكم وسببه، وبين الفعل وعلته، فلا تسأم منه النفوس ولا تمله، بل ترتضيه وتقتنع به، ويرجع بصر المعاند خاسئاً وهو حسير.

السابع: إنكاره سبحانه أن يسوي بين المختلفين أو يفرق بين المتماثلين، وأن حكمته وعدله يأبيان ذلك. [(١)]

قال ابن تيمية: «لقد بين سبحانه الفرق بين ما أمر به وما نهى عنه، وبين من يحمده ويكرمه من أوليائه، ومن يذمه ويعاقبه من أعدائه، وأنهم مختلفون لا يجوز التسوية بينهما. وجعل خلاف ذلك من المنكر الذي لا مساغ له، فقال تعالى: ﴿ أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [القلم، الآيتان: ٣٥-٣٦] وقال: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّار ﴾ [ص، الآية: ٢٨] وقال: ﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُواْ السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية، الآية: ٢١]. فبين أن هذا الحكم سيء في نفسه، ليس الحكم به مساوياً للحكم بالتفاضل. [(٢)]

فإنكار الله أن يسوي بين المختلفين، وأن يفرق بين المتماثلين، لبرهان ساطع وضياء لامع على أن حكمة الله سبحانه تأبى ذلك، وأنه جل جلاله أحكم الحاكمين.

قال ابن تيمية: «لقد تدبرت عامة ما رأيته من كلام السلف-مع كثرة

---

(١) ابن القيم، شفاء العليل، ص٤١٨. إعلام الموقعين، ج١، ص١٣٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص١٧٤.

البحث عنه، وكثرة ما رأيته من ذلك- هل كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان أو أحد منهم، على ما ذكرته من هذه الأقوال التي وجدتها في كتب أهل الكلام: من الجهمية والقدرية ومن تلقى ذلك منهم، مثل دعوى الجهمية أن الأمور المتماثلة يأمر الله بأحدها وينهى عن الآخر لا لسبب ولا لحكمة أو أن الأقوال المتماثلة والأعمال المتماثلة من كل وجه يجعل الله ثواب بعضها أكثر من الآخر بلا سبب ولا حكمة، ونحو ذلك مما يقولونه، فما وجدت في كلام السلف ما يوافق ذلك، بل يصرحون بالحكم والأسباب، وبيان ما في المأمور به من الصفات الحسنة المناسبة للأمر به، وما في المنهي عنه من الصفات السيئة المناسبة للنهي عنه»[1].

ثانياً: السنة:

قال ابن القيم: «لقد ذكر النبي ﷺ علل الأحكام، والأوصاف المؤثرة فيها، ليدل على ارتباطها بها وتعديها بتعدي أوصافها وعللها». [2]

ومن ذلك:

قوله ﷺ: (إنما جعل الإذن من أجل البصر)[3] وقوله: (إنما نهيتكم من أجل الدافة)[4] وقوله في الهرة: (إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص١٨٢، ج٨، ص١٧٩، ج١٤، ص١٤٦، ج١٣، ص١٩. وأوصل ابن القيم الأمثلة على ذلك إلى اثنين وعشرين نوعا. انظر: ابن القيم، شفاء العليل، ص٤٠٠ – ٤٣٠. مفتاح دار السعادة، ص٣٥٠ – ٣٥١. إعلام الموقعين، ج١، ص١٩٦ – ٢٠٠. الجواب الكافي، ص٣٩ – ٤١. شلبي، تعليل الأحكام، ص١٤ – ٢٢. الشنقيطي، أضواء البيان، ج٤، ص٦٧٩.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص١٩٨.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، ج١٢، ص٢٤٣. صحيح مسلم، ج٣، ص١٦٩٨.

(٤) مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص١٥٦١، والدافة: القوم يسيرون بجماعة سيرا ليس بالشديد، يريد أنهم قوم قدموا المدينة عند الأضحى، فنهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي، ليفرقوها ويتصدقوا بها، فينتفع بها أولئك القادمون. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج٢، ص١٢٤.

والطوافات)[1]. وقد قرب النبي ﷺ الأحكام إلى أمته بذكر نظائرها وأسبابها، وضرب لها الأمثال، مثاله: (أن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج، فماتت قبل أن تحج، أفأحج عنها؟ قال: نعم، حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ قالت: نعم. قال: فاقضوا الذي له، فإن الله أحق بالوفاء)[2]. ولولا أن حكم المثل حكم مثله، وأن المعاني والعلل مؤثرة في الأحكام نفيا وإثباتا لما كان لذكر هذا التشبيه معنى.[3]

قال الشاطبي: « إنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد »[4]. وقال: « التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة أكثر من أن تحصى ».[5]

ثالثاً: مسلك الصحابة رضي الله عنهم:

لقد بذل الصحابة قصارى جهدهم في استنباط الأحكام، بعد أن وقفوا على أسرار الشريعة وغاياتها ومقاصدها، فسلكوا السبيل التي سلكها رسول الله ﷺ في تعليل الأحكام ببيان أسبابها وتوضيح مبرراتها، فتراهم يعللون الفتيا بما نص عليه كتاب الله أو نطق بمثله رسول الله ﷺ تارة، وتارة يعمدون إلى حكم منصوص فيستنبطون علته.[6]

قال ابن القيم: «كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون في النوازل

---

(١) أبو داود، سنن أبي داود،، ج١، ص٦٠. النسائي، سنن النسائي، ج١، ص٣٤٠. الترمذي، سنن الترمذي، ج١، ص١٥٣ وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، ج١٣، ص٢٩٦.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص١٩٩.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٦.

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص٧. ولقد ذكر الأصوليون طرق تعرف العلة والكشف عنها في مسالك العلة. فللتوسع انظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص٢٣ - ٣٠٢. المستصفى، ج٣، ص٦٠٥ - ٦٤٠. عبد الحكيم السعدي، مباحث العلة، ص٣٣٩ - ٥٢٣. الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١٨٤ - ٢٥٨. الأسنوي، نهاية السول، ج٤، ص٥٩ - ١٣٨. إرشاد الفحول، ص٢١٠ - ٢٢٢.

(٦) شلبي، تعليل الأحكام، ص٣٥ - ٧١.

ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير بنظيره»[1].

وقال الغزالي: «حكم الصحابة بالرأي والقياس لا من تلقاء أنفسهم، بل فهموا من مصادر الشرع وموارده، ومداخل أحكامه ومخارجه ومجاريه ومباعثه أنه ﷺ كان يتبع المعاني، ويتبع الأحكام الأسباب المتقاضية لها من وجوه المصالح، فلم يعولوا على المعاني إلا لذلك، ثم فهموا أن الشرع جوز لهم بناء الأحكام على المعاني التي فهموها من شرعه.[2] فعلم من الصحابة رضي الله عنهم اتباع العلل»[3].

ومن أمثلة تعليل الصحابة:

١- حكمهم بإمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه على المسلمين قياساً على إمامته لهم في الصلاة، حيث قالوا: «رضيه رسول الله ﷺ إماماً لديننا أفلا نرضاه لدنيانا»[4] فهذا حكم منهم بالاجتهاد المبني على التعليل، فقاسوا الإمامة الكبرى على إمامة الصلاة.[5]

٢- قياسهم العهد على العقد: قال الغزالي: « إذ ورد في الأخبار عقد الإمامة بالبيعة، ولم ينص على واحد، وأبو بكر عهد إلى عمر خاصة، ولم يرد فيه نص، ولكن قاسوا تعيين الإمام على تعيين الأمة بعقد البيعة »[6]

٣- قول عمر بن الخطاب- رضي الله عنه- في كتاب القضاء الذي أرسله إلى أبي موسى الأشعري -رضي الله عنه- «ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٢٠٣.

(٢) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٩٠، ١٩٥.

(٣) الغزلي، المستصفى، ج٣، ص٦٢٥.

(٤) الجويني، الغياثي، ص٤٢. السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص٦٤. الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج٣، ص٢٦٢. وقال المحقق الدكتور التركي: فيه أبو بكر الهذلي أخباري متروك الحديث.

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٢١٠.

(٦) الغزالي، المستصفى، ج٣، ص٥٠٧. وانظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٢١٦.

ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق»

وقد ذكر ابن القيم أن هذا أحد ما اعتمد عليه القائلون بالقياس في الشريعة، وقالوا: هذا كتاب عمر إلى أبي موسى ولم ينكره أحد من الصحابة، بل كانوا متفقين على القول بالقياس، وهو أحد أصول الشريعة، ولا يستغني عنه فقيه. (1)

قال الدهلوي: «فرأى كل صحابي ما يسره الله له من عبادته ﷺ وفتاواه وأقضيته، فحفظها وعقلها وعرف لكل شيء وجهاً من قبل حفوف القرائن به، فحمل بعضها على الإباحة، وبعضها على النسخ، لأمارات وقرائن كانت كافية عنده، ولم يكن العمدة عندهم إلا وجدان الاطمئنان والثلج من غير التفات إلى طرق الاستدلال، ثم إنهم تفرقوا في البلاد وصار كل واحد منهم مقتدى ناحية من النواحي، فكثرت الوقائع ودارت المسائل فاستفتوا فيها فأجاب كل واحد حسبما حفظه أو استنبط، وإن لم يجد فيما حفظه أو استنبط ما يصلح للجواب، اجتهد برأيه وعرف العلة التي أدار رسول الله ﷺ عليها الحكم في منصوصاته، فطرد الحكم حيثما وجدها، لا يألو جهدا في موافقة غرضه عليه الصلاة والسلام»(2)

هذا، وهناك أدلة كثيرة على اجتهاد الصحابة وأخذهم بالتعليل يرجع إليها في مظانها من كتب الأصول في إثبات القياس على منكريه، وفي المصالح (3). وسيأتي بإذن الله عرض لهذا الموضوع عند الحديث عن طرق معرفة المقاصد وعلاقة المقاصد بقول الصحابي.

---

(1) الغزالي، المستصفى، ج٣، ص٥٠٧. ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٢١٦.

(2) الدهلوي، حجة الله البالغة، ج٢، ص١٤١.

(3) انظر على سبيل المثال: الغزالي، المستصفى، ج٣، ص٥٠٧ - ٥٢٠. الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج٣، ص٢٦٢ - ٢٦٤. ابن قدامة، روضة الناظر، ج٢، ص٢٣٦ - ٢٤٤. شلبي، تعليل الأحكام، ص٣٥ - ٧١.

الفرع الثالث

أدلة نفاة التعليل والجواب عنها

يعرض ابن تيمية حجج نفاة التعليل قائلاً: «لكن الذين أنكروا ذلك-أي التعليل- من أهل السنة احتجوا بحجتين:

إحداهما: أن ذلك يستلزم التسلسل، فإنه إذا فعل لعلة، فتلك العلة أيضاً حادثة، فتفتقر إلى علة، إذ وجب أن يكون لكل حادث علة، وإن عُقِل الإحداثُ بلا علة، لم يحتج إلى إثبات علة. فهم يقولون: إن أمكن الإحداث بغير علة، لم يحتج إلى علة، ولم يكن ذلك عبثاً. وإن لم يكن وجود الإحداث إلا لعلة، فالقول في حدوث العلة كالقول في حدوث المعلول، وذلك يستلزم التسلسل.

الحجة الثانية: أنهم قالوا: من فعل لعلة كان مستكملاً بها، لأنه لو لم يكن حصول العلة أولى من عدمها لم تكن علة. والمستكمل بغيره ناقص بنفسه، وذلك ممتنع على الله. وأوردوا على المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة حجة تقطعهم على أصولهم، فقالوا: العلة التي فعل لأجلها إن كان وجودها وعدمها بالنسبة إليه سواء امتنع أن تكون علة، وإن كان وجودها أولى، فإن كانت منفصلة عنه لزم أن يستكمل بغيره، وإن كانت قائمة به لزم أن يكون محلا للحوادث»[1]

تلك أهم حجج نفاة التعليل في أحكام الله وأفعاله، وهناك أدلة أخرى لهم على مدعاهم وقد فندها علماء الأصول وردوا عليها وبينوا زيفها[2].

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ج١، ص١٤٥. وانظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٨، ص٨٣.

(٢) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٣٩٧ - ٤١٠. الآمدي، غاية المرام، ص٢٢٤ - ٢٤٣، ابن النجار، شرح الكوكب، ج١، ص٣١٥ - ٣١٧. الرازي، المحصول، ج٥، ص١٨٦ - ١٩٢. الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١٢٤. الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٦. ابن القيم، شفاء العليل، ص٣٨٩، ٤٣٥، ٤٥٤.

وهناك **حجة ثالثة** ذكرها ابن حزم عندما استطرد في بيان مذهب الظاهرية وموقفهم من التعليل، وكان مضطراً إلى أن يبطل القياس في أحكام الدين، لأن القول بالقياس يستلزم القول بالتعليل، لأن العلة ركن من أركان القياس عند جميع القائلين به، ولا تعدية للحكم إلا بها [١]، فقد عقد الباب الثامن والثلاثين في إحكامه لإبطال القياس[٢]، ثم إنه عقد الباب التاسع والثلاثين في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين[٣].

وتفصيل القول في ذلك يخرجنا عن موضعنا وينأى بنا عن مقصودنا، **وهذه الحجة التي ساقها لإبطال التعليل هي:**

قوله: « قد قال الله تعالى واصفاً لنفسه: ﴿ لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء، الآية: ٢٣]. فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا يجري فيها (لم؟)، وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله (لم كان هذا؟) فقد بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلل ألبتة، إلا ما نص الله تعالى عليه أنه فعل أمراً كذا لأجل كذا، وهذا أيضاً مما لا يسأل عنه، فلا يحل لأحد أن يقول: لم كان هذا السبب لهذا الحكم، ولم يكن لغيره؟ ولا أن يقول: لم جعل هذا الشيء سبباً دون أن يكون غيره سبباً أيضاً، لأن من فعل هذا السؤال فقد عصى الله عز وجل، وألحد في الدين وخالف قوله تعالى: ﴿ لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾، فمن سأل الله عما يفعل فهو فاسق، فوجب أن تكون العلة كلها منفية عن الله تعالى ضرورة[٤].

---

(١) العالم، المقاصد العامة، ص١٣٠.

(٢) ابن حزم، الإحكام، ج٨، ص٩٢٩ - ١١٠٩.

(٣) المصدر نفسه، ج٨، ص١١١٠ - ١١٥٥.

(٤) ابن حزم، الإحكام، ج٨، ص١١٣٠.

وقد أجاب ابن تيمية عن الحجة الأولى من وجهين:

أولاً: أن يقال: هذا التسلسل في الحوادث المستقبلة، لا في الحوادث الماضية، فإنه إذا فعل فعلاً لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد الفعل، فإذا كانت تلك الحكمة يطلب منها حكمة أخرى بعدها، كان تسلسلاً في المستقبل، وتلك الحكمة الحاصلة محبوبة له وسبب لحكمة ثانية، فهو لا يزال سبحانه يحدث من الحكم ما يحبه ويجعله سبباً لما يحبه. والتسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين وغيرهم من أهل الملل وغير أهل الملل، فإن نعيم الجنة وعذاب النار دائمان مع تجدد الحوادث فيهما. [1]

ثانياً: أن يقال: التسلسل نوعان:

أحدهما: تسلسل في المؤثرات، ومن هذا الباب تسلسل الفاعلين والخالقين والمحدثين، مثل أن يقال: هذا المحدث له محدث، وللمحدث محدث آخر إلى ما لا يتناهى، فهذا مما اتفق العقلاء على امتناعه، لأن كل محدث لا يوجد بنفسه، فلو قدر من الحوادث والمعدومات والممكنات ما لا نهاية له، وقدر أن بعض ذلك معلول لبعض أو لم يقدر ذلك، فلا يوجد شيء من ذلك إلا بفاعل صانع لها خارج عن هذه الطبيعة المشتركة المستلزمة للافتقار والاحتياج، فلا يكون فاعلها معدوماً ولا محدثاً ولا ممكناً يقبل الوجود والعدم، بل لا يكون إلا موجوداً بنفسه واجب الوجود لا يقبل العدم، قديماً ليس بمحدث.

الثاني: تسلسل في الآثار، كوجود حادث بعد حادث، فهذا يجوزه أكثر أهل الملل والحديث والفلاسفة. [2]

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ج١، ص١٤٦، ٤٣٦، ٤٤٥. مجموع الفتاوى، ج٨، ص١٥٢، ٣٨٠ - ٣٨١. ابن القيم، شفاء العليل، ص٤٤٢ - ٤٤٩.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج١، ص١٤٦، ٤٣٦، ٤٤٥، وانظر: عبد الرحمن المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج٣، ص١٣١٣.

وفي ظني أن الجواب الأول يغني عن هذا الجواب الأخير، أعني النوع الثاني من الجواب الثاني، لاتفاقهما في المعنى.

وأما جواب ابن تيمية عن الحجة الثانية، وهي أن من فعل لعلة كان ناقصاً قبل ذلك ومستكملا بغيره **فمن وجوه:**

أحدها: أن هذا منقوض بنفس ما يفعله من المفعولات، فما كان جواباً في المفعولات كان جواباً عن هذا، ونحن لا نعقل في الشاهد فاعلاً إلا مستكملاً بفعله.

الثاني: أنهم قالوا: كماله أن يكون لا يزال قادراً على الفعل بحكمة، فلو قدر كونه غير قادر على ذلك لكان ناقصاً.

الثالث: قول القائل: إنه مستكمل بغيره باطل، فإن ذلك إنما حصل بقدرته ومشيئته لا شريك له في ذلك، فلم يكن في ذلك محتاجاً إلى غيره، وإذا قيل كمل بفعله الذي لا يحتاج فيه إلى غيره كان كما لو قيل: كمل بصفاته أو كمل بذاته.

الرابع: قول القائل: كان قبل ذلك ناقصاً، إن أراد به عدم ما تجدد، فلا نسلم أن عدمه قبل الوقت الذي اقتضت الحكمة وجوده فيه يكون نقصاً، وإن أراد بكونه ناقصاً معنى ذلك فهو ممنوع، بل يقال: عدم الشيء في الوقت الذي لم تقتض الحكمة وجوده فيه من الكمال، كما أن وجوده في وقت اقتضاء الحكمة وجوده فيه كمال. فليس عدم كل شيء نقصاً، بل عدم ما يصلح وجوده هو النقص، كما أن وجود ما لا يصلح وجوده نقص، فتبين أن وجود هذه الأمور حين اقتضت الحكمة عدمها هو النقص، لا أن عدمها هو النقص.

الخامس: أنا إذا قدرنا من يقدر على إحداث الحوادث لحكمة ومن لا

يقدر على ذلك، كان معلوماً ببديهة العقل أن القادر على ذلك أكمل.[1]

فثبت أن الله تعالى يمتنع أن يكون مفتقراً إلى غيره، أو أن يكون ناقصاً قد استكمل كماله من غيره، بل هو القادر الفاعل لكل شيء، ولم يكن محتاجاً إلى غيره بوجه من الوجوه، بل العلل المفعولة هي مقدورة ومرادة له سبحانه.[2]

الجواب عن الحجة الثالثة: لم يفرد ابن تيمية -فيم استقريته من كتبه- مذهب الظاهرية بالنقد والتحليل والمناقشة وإنما كان يذكرهم -كما سبق- في خلال حديثه عن منكري التعليل من حيث الجملة، وكان رده لحججهم ودحضه لها رداً ودحضاً لحجج الظاهرية، وهو يشير في مواضع من كتبه أن ابن حزم كان يسرف في نفي المعاني ودعوى متابعة الظواهر[3].

وابن تيمية -رحمه الله- كعادته من الإنصاف والعدل، والتعالي عن الظلم والتنقص من العلماء يقف موقف المنصف من ابن حزم، فيقول عنه: «وأبو محمد مع كثرة علمه وتبحره، وما يأتي به من الفوائد العظيمة، له من الأقوال المنكرة الشاذة ما يعجب منه، كما يعجب مما يأتي به من الأقوال الحسنة الفائقة»[4]

ولقد دحض ابن القيم هذه الحجة عندما قرر أن عدم سؤال الله في الآية إنما هو لكمال علم الله وحكمته، لا لعدم أسباب وحكم وغايات مشيئته، وأيضاً فسياق الآية في معنى آخر، وهو: إبطال إلهية من سواه سبحانه، وإثبات الألوهية له وحده، فإنه سبحانه قال: ﴿ أَمِ اتَّخَذُواْ آلِهَةً مِّنَ الأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ * لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٨، ص١٤٦ - ١٤٧، ج١٦، ص١٣٢.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج١، ص٤٢١. ابن القيم، شفاء العليل، ص٤٣٥ - ٤٤٢.

(٣) ابن تيمية، نقض المنطق، ص١٨. مجموع الفتاوى، ج٢١، ص٢٠٧.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٤، ص٣٩٦.

يَصِفُونَ * لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [الأنبياء، الآيات: ٢١-٢٣].

ثم يقول: «فأين في هذا ما يدل على إبطال التعليل بوجه من الوجوه؟ ولكن أهل الباطل يتعلقون بألفاظ نزلوها على باطلهم لا تنزل عليه، وبمعان متشابهة، يشتبه فيها الحق بالباطل، فعمدتهم المتشابه من الألفاظ والمعاني، فالآية تدل على نقيض مطلوبهم»[1].

ويقول في موضع آخر: «فلم تكن الآية مسوقة لبيان أنه لا يفعل بحكمة ولا لغاية محمودة مطلوبة بالفعل، وأنه يفعل ما يفعله بلا حكمة ولا سبب ولا غاية، بل الآية دلت على نقيض ذلك، وأنه لا يسأل عما يفعله لكمال حكمته وحمده، وأن أفعاله صادرة عن تمام الحكمة والرحمة والمصلحة، فكمال علمه وحكمته وربوبيته ينافي اعتراض المعترضين عليه وسؤال السائلين له. وهم حملوا الآية على أنه لا يسأل عما يفعله لقهره وسلطانه. ومعلوم أن هذا ليس بمدح من كل وجه، وإن تضمن مدحاً من جهة القدرة والسلطان، وإنما المدح التام أن يتضمن ذلك حكمته وحمده ووقوع أفعاله على أتم المصالح، ومطابقته للحكمة والغايات المحمودة... »[2].

يؤكد هذا ما جاء في تفسير فتح القدير أن المراد بالآية: أنه سبحانه بين لعباده أن من يسأل عن أعماله كالمسيح والملائكة لا يصلح لأن يكون إلهاً.[3]

فيتضح من المقام المقالي الذي سيقت فيه الآية أن المقصود من السؤال في الآية هو الذي يقصد به المحاسبة والاعتراض لكن السؤال الذي يقصد منه تطلب العلم أو سؤال الاستشارة أو الدعاء أو الاستفادة والاستنباط، مثل أسئلة الفقهاء والعلماء الباحثين عن الحكم المنتشرة في أحكام الشريعة أو في

---

(١) ابن القيم، شفاء العليل، ص٥٦٠.
(٢) ابن القيم، مختصر الصواعق، ج١، ص١٩٤.
(٣) الشوكاني، فتح القدير، ج٣، ص٤٠٢.

نظام الكون فغير مراد بالآية.[1]

فالبحث عن علة النص هوالبحث عن مقصد الشارع من الحكم الذي اشتمل عليه النص، وإذا عمم الحكم في كل أمر يتحقق فيه مقصد الشارع من الحكم، فإن ذلك يكون تنفيذاً لمقصد الشارع في أبعد مدى، وليس هذا من جعل مسؤولية على الله في أفعاله أو في أقواله[2].

هذا ما أردت ذكره في معرض معالجة إنكار ابن حزم للتعليل، وإلا لو أتينا على ذكر كل أدلته ومناقشتها ورد اعتراضاته على القائلين بالتعليل لطال الكلام، ولكنه موضوع حري بأن يكتب فيه بحث مستقل.[3]

القول الراجح في المسألة:

بعد عرض أقوال العلماء في التعليل وأدلتهم، وبيان دور ابن تيمية في ذلك، فإن الراجح في ذلك القول الثاني القاضي بالتعليل، إذ كيف يصح أن ننكر أن هناك حكمة وغاية يحبها الله ويرضاها ويتغياها من أفعاله وأوامره سبحانه، وقد قال: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات، الآية: ٥٦] فالله سبحانه وتعالى يحب أن يعبد وأن يشكر وأن يستغيث عباده به، فقد قال: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ [غافر، الآية: ٦٠].

فالله تبارك وتعالى من فضله وكرمه أنه ندب عباده إلى دعائه، وتكفل لهم بالإجابة، وتوعد الذين يستكبرون عن دعائه وتوحيده أنهم سيدخلون جهنم

---

(١) الحسني، نظرية المقاصد، ص٣١٣. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص٢٤٤.

(٢) أبو زهرة، ابن حزم، ص٣٩٦.

(٣) أبو زهرة، ابن حزم، ص٣٩٥. ولقد تقدم في أول مسألة التعليل ذكر بعض هذه الأدلة والرد عليها وللتوسع انظر: الريسوني، نظرية المقاصد، ص٢٤٤ – ٢٥٣. اليوبي، مقاصد الشريعة، ص١٠١ – ١٠٣. أبو زهرة، ابن حزم، ص٤٠٠ – ٤١٠.

صاغرين حقيرين[1]. وغاية الخلق والأمر معرفة الله تعالى وعبوديته، وكمال الإنسان وسموه في ذلك، ومن عناية الله عز وجل بالإنسان ورحمته به أن عرضه لهذا الكمال وهيأ له أسبابه الظاهرة والباطنة ومكنه منها.[2]

وقال سبحانه: ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِّتَعْلَمُواْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ [الطلاق، الآية: ١٢]. فالله سبحانه يحب أن يُعَرِّف عباده صفاته وأسماءه وأن يتعرفوا واسع علمه وعظيم قدرته.

والله تبارك وتعالى يحب التوابين والمتطهرين والصابرين والشاكرين، وقد جلى ذلك الرسول ﷺ في قوله: (لله أفرح بتوبة العبد، من رجل نزل منزلا وبه مهلكة، ومعه راحلته عليها طعامه وشرابه، فوضع رأسه فنام نومة، فاستيقظ وقد ذهبت راحلته حتى اشتد عليه الحر والعطش أو ما شاء الله، قال: أرجع إلى مكاني، فرجع فنام نومة ثم رفع رأسه فإذا راحلته عنده[3]، ثم قال من شدة الفرح: اللهم أنت عبدي وأنا ربك، أخطأ من شدة الفرح)[4][5].

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٧، ص١٤٢، ١٤٤. ابن حجر، فتح الباري، ج١١، ص٩٤.

(٢) ابن القيم، شفاء العليل، ص٥٥٦.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، ج١١، ص١٠٢.

(٤) زيادة عند مسلم. صحيح مسلم، ج٤، ص٢١٠٤.

(٥) وانظر: ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص٨، ٣١٦، شفاء العليل، ص٤٦٩.

المطلب الرابع

مدى التعليل في العبادات والعادات عند ابن تيمية

سأبين في هذا المطلب موقف العلماء من حدود التعليل، مقارناً ذلك بموقف ابن تيمية منه، وقد جاء هذا المطلب في ثلاثة فروع:

الأول: العلماء الذين قالوا: إن الأصل في العادات التعليل دون العبادات.

الثاني: العلماء الذين قالوا: إن الأصل في العادات والعبادات التعليل.

الثالث: موقف ابن تيمية من تعليل العادات والعبادات.

الفرع الأول

العلماء الذين قالوا: إن الأصل في العادات التعليل دون العبادات

١- يؤصل الشاطبي في المسألة الثامنة عشرة من مسائل بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، أن الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني.[١]

والمقصود بالتعبد معنيان:

الأول: ما لا يعقل معناه على الخصوص وإن فهمت حكمته[٢] إجمالاً، وهذا يمنع التعدية والقياس.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٠٠.

(٢) وهذه الحكمة هي التكليف به، لاختبار عبودية العبد، فإن أطاع أثيب، وإن عصى عوقب، وزارة والأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج١٢، ص٢٠١.

والثاني: أعم من الأول، وهو ما يكون لله فيه حق، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب عليه، ويستحق العقاب على تركه. وهذا يستفاد من مجرد ورود الطلب من الشارع أمرا كان أو نهياً، وهذا المعنى لا ينافي القياس والتعدية.[1]

ثم يدلل على الأصل الأول وهو أن الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني بأمور:

أولاً: الاستقراء: فإنا قد وجدنا الطهارة الحدثية تتعدى محل موجبها، وكذلك الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات، وهكذا سائر العبادات كالصوم والحج، فالمقصود منها الانقياد لأوامر الله وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله والتوجه إليه.

ثانياً: أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حد وما لم يحد، لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة لا يوقف معها على المنصوص عليه.

ثالثاً: أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات، بل الغالب فيهم الضلال فيها والمشي على غير طريق، ومن ثم حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة[2]، إلا ما نقل لهم من شريعة إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام.[3]

واستدل للأصل الثاني: وهو أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني، بأمور:

أولها: الاستقراء: فإنا وجدنا أحكامها تحفظ عليهم مصالحهم، وتدور معها حيثما دارت، فنرى الشيء الواحد يحرم في حال ويباح في حال أخرى تبعاً

---

(١) شلبي، تعليل الأحكام، ص٢٩٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٠٠ - ٣٠٤.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٠٧. الاعتصام، ج٢، ص١٢٩ - ١٣٢. شلبي، تعليل الأحكام، ص٢٩٧.

لذلك، كالدرهم بالدرهم إلى أجل: يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض. وبيع الرطب باليابس، يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة كما في العرايا، توسعة على الخلق، ولرفع الضرر والحرج عنهم.

والثاني: أن الشارع توسع في بيان العلل والمصالح في تشريع باب العادات والمعاملات، عكس العبادات، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني.

والثالث: أن الشريعة أقرت كثيراً من الأحكام التي جرت في الجاهلية، كالدية والقسامة، والقراض، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق. [1]

٢- الجويني -رحمه الله- عندما صرح أن ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً يندر تصويره جداً في الشريعة، فالعبادات البدنية المحضة لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال فيها: تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر، أما التقديرات الواقعة فيها كأعداد الركعات وما في معناها فإنه لا يطمع القائس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيها. [2]

٣- أما الغزالي - رحمه الله- فيعترف بأن ما يتعلق من الأحكام بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنايات والضمانات فالتحكم فيها نادر، وأما العبادات والمقدرات فالتحكمات فيها غالبة، واتباع المعنى فيها أندر.

ويعني بالاحتكام هنا: ما خفي علينا وجه اللطف فيه، كصلاة الصبح ركعتين، والمغرب ثلاثاً، والعصر أربعاً سراً، ففيه نوع لطف وصلاح للخلق، استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه ولم نطلع عليه، فلم نستعمله واتبعنا فيه

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٠٥ - ٣٠٧. شلبي، تعليل الأحكام، ص٢٩٦.

(٢) الجويني، البرهان، ج٢، ص٦٠٥.

الوارد.[1]

ويبين أن المقصود من العبادات تزكية النفوس، وأن تكون أعمال العباد على خلاف هوى نفوسهم، وتعويدهم على سنن الانقياد والسداد، ففي صدد ذكره أسرار أعمال الحج يقول: «وظف الله على عباده فيها أعمالاً لا تأنس بها النفوس، ولا تهتدي إلى معانيها العقول، كرمي الجمار بالأحجار، والتردد بين الصفا والمروة على سبيل التكرار. وبمثل هذه الأعمال يظهر كمال الرق والعبودية، فإن الزكاة إرفاق ووجهه مفهوم وللعقل إليه ميل، والصوم كسر للشهوة التي هي آلة عدو الله، وتفرغ للعباده بالكف عن الشواغل. والركوع والسجود في الصلاة تواضع لله عز وجل، بأفعال هي هيئة التواضع، وللنفوس أنس بتعظيم الله عز وجل.

فأما ترددات السعي ورمي الجمار وأمثال هذه الأعمال، فلاحظ للنفوس ولا أنس فيها، ولا اهتداء للعقل إلى معانيها، فلا يكون في الإقدام عليها باعث إلا الأمر المجرد، وقصد الامتثال للأمر من حيث إنه أمر واجب الاتباع فقط. وفيه عزل للعقل عن تصرفه، وصرف النفس والطبع عن محل أنسه، فإن كل ما أدرك العقل معناه، مال إليه الطبع ميلاً ما، فيكون ذلك الميل معيناً للأمر، وباعثاً معه على الفعل، فلا يكاد يظهر به كمال الرق والانقياد. ولذلك قال النبي ﷺ في الحج على الخصوص: «لبيك بحجة حقاً تعبداً ورقاً»[2]. ولم يقل ذلك في صلاة ولا غيرها. وإذا اقتضت حكمة الله سبحانه وتعالى ربط نجاة الخلق بأن تكون أعمالهم على خلاف هوى طباعهم، وأن يكون زمامها بيد الشرع، فيترددون في أعمالهم على سنة الانقياد، وعلى مقتضى الاستعباد، كان

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص٢٠٣ - ٢٠٤. المستصفى، ج٣، ص٦٨١.

(٢) روى الحديث عن أنس بن مالك، البزار، والديلمي، وقال ابن حجر: ذكر الدارقطني في العلل الاختلاف فيه، وساقه بسنده مرفوعاً ورجح وقفه. انظر: الهيثمي، كشف الاستار، ج٢، ص١٣. الهندي، كنز العمال، ج٥، ص٣٢. ابن حجر، التلخيص الحبير، ج٢، ص٢٤٠.

ما لا يهتدي إلى معانيه أبلغ أنواع التعبدات في تزكية النفوس، وصرفها عن مقتضى الطباع والأخلاق مقتضى الاسترقاق. وإذا تفطنت لهذا فهمت أن تعجب النفوس من هذه الأفعال العجيبة مصدره الذهول عن أسرار التعبدات.[1]

ويحكي الغزالي عن الشافعي الكف عن القياس في العبادات، إلا إذا ظهر المعنى ظهوراً لا يبقى معه ريب، ولذلك لم يقس على التكبير والتسليم والفاتحة والركوع والسجود غيرها، بل لم يقس على الماء في الطهارات غيره، ولم يقس الأبدال والقيم في الزكوات على المنصوصات، ومال في جميع مسائل الزكاة إلى الكف عن القياس، ورعاية الاحتياط، لأن مبنى العبادات على الاحتكامات[2].

٤- ومن الذين ذهبوا إلى عدم تعليل العبادات وعللوا المعاملات العز بن عبد السلام، فقد جعل الأحكام المشروعة قسمين: عبادات ومعاملات. فالعبادات مبناها على التعبد أي الطواعية والإذعان وعدم معرفة الحكمة والعلة في ذلك، وإنما تفعل إجلالاً للرب وانقياداً إلى طاعته وطلباً لثوابه، لأنها يجوز أن تتجرد عن جلب المصالح ودرء المفاسد، ثم يقع الثواب عليها بناء على الطاعة والإذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب، ودرء مفسدة غير مفسدة العصيان. وأما المعاملات فهي معللة بمصالح العباد، أي بجلب المصالح ودرء المفاسد، فهي مما تعرف عللها، وتدرك حكمها[3].

ويقسم الأسباب إلى ما يناسب أحكامه وهو الأكثر، وإلى ما لا يناسبها، وهو التعبد. فمثال ما لا يناسب أحكامه: وجوب غسل الأطراف في الوضوء بالمس واللمس وخروج الخارج من السبيلين، فإن كل واحد من هذه الأسباب

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٣٦١.

(٢) الغزالي، شفاء الغليل، ص٢٠٣. وانظر: التفتازاني، التلويح، ج٢، ص٦٤.

(٣) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج١، ص١٨، ج٢، ص٦٢. العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص١٣٦.

لا تعقل مناسبته كغسل الأطراف، إذ كيف يعفى عن محل النجاسة ويجب غسل ما لم تصبه النجاسة.

ومثال ما يناسب أحكامه، وجوب غسل النجاسة، ووجوب عقاب الجناة زجراً لهم عن الجنايات، ووجوب اشتراط العدالة في الولاة لِتَحْمِلَهُم عَدَالَتُهم على إقامة مصالح الولايات. [1]

إلا أنه لا يسلم للعز -رحمه الله- أن غسل الأطراف في الوضوء بالمس واللمس تعبدي لا يناسب السبب حكمه، وهذا سيأتي عند عرض موقف ابن القيم لهذا المثال، وأما الوضوء بسبب الخارج من السبيلين فإنه يتجه كلامه، لا سيما إذا توضأ ثم خرج الريح مباشرة، وإن كان ابن القيم قد علل ذلك بأنه مطابق للفطرة، فإن من محاسن الشريعة أن كان الوضوء في الأعضاء الظاهرة المكشوفة تشريفا وتنظيفا لها مما قد يعلق بها، خاصة القدمين لأنهما تمسان الأرض غالباً وتباشران من الأدناس ما لا تباشره بقية الأعضاء، ثم إن في ذلك وضاءة وبهجة للوجه وطهارة للأعضاء مما يلحق بها من درن المعصية ووسخها. [2]

٥- إن المقري يجعل الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد، لأنه أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج، ويقول: «فغسل اليدين قبل إدخالهما الإناء معلل بالنظافة مما لا تخلو اليد عنه غالباً بسبب الجَولان، ثم طُلب عند أمن ذلك طرداً للباب، كما شرع الرمل لنكاية العدو، ثم ثبت عند عدمها»[3]. إلا أنه يقعد قاعدة جاء فيها: «التدقيق في تحقيق حكم المشروعية من ملح العلم لا من متنه عند المحققين، بخلاف استنباط علل الأحكام وضبط أماراتها، فلا ينبغي

---

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج٢، ص٨٤.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٢، ص٩٤ - ٩٧.

(٣) المقري، القواعد، ج١، ص٢٩٦.

المبالغة في التنقير عن الحكم، لا سيما فيما ظاهره التعبد، إذ لا يؤمن فيه من ارتكاب الحظر، والوقوع في الخطل، وحسب الفقيه من ذلك ما كان منصوصاً، أو ظاهراً، أو قريباً من الظهور»[1].

ويقعد كذلك أن الأصل في العبادات ملازمة أعيانها وترك التعليل[2].

٦- وأما ابن عاشور -رحمه الله- فهو من أنصار التعليل والمنافحين عنه بقوة، ومع ذلك فإنه يعترف بأن من الأحكام ما هو تعبدي محض، وهو ما لا يهتدى إلى حكمته، ويجب على الفقيه عند تحقق أن الحكم تعبدي أن يحافظ على صورته، وأن لا يزيد في تعبديتها كما لا يضيع أصل التعبدية، وهذا جار في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية. أما في باب المعاملات فهو يدعو أئمة الفقه إلى أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبدية فيها، وأن يوقنوا بأن ما ادعي التعبد فيها إنما هو أحكام قد خفيت عللها، أو دقت وعلى الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي يتراءى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها ويمحص أمرها.[3]

ويقرر أن الأصل في الأحكام الشرعية كلها قبول القياس عليها، ما قامت منها معان ملحوظة للشارع، فيجب أن تكون أنواع الأحكام التي لا يجري في مثلها القياس قليلة جداً، ومن أجل ذلك اتفق العلماء على امتناع القياس في إثبات أصول العبادات[4]. ويستدل على أن أحكام الشريعة منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد باستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة[5].

---

(١) المقري، القواعد، ج٢، ص٤٠٧.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٧.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٤٤ - ٤٨، ٥٥.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٠٩.

(٥) المصدر نفسه، ص١٤.

الفرع الثاني

العلماء الذين قالوا: إن الأصل في العادات والعبادات التعليل

١- من الذين ذهبوا إلى تعليل العبادات ابن دقيق العيد، فهو يعلل تقبيل عمر بن الخطاب للحجر الأسود بأنه رضي الله عنه فعل ذلك اتباعاً، وليزيل بذلك الوهم الذي كان ترتب في أذهان الناس من أيام الجاهلية، ويحقق عدم الانتفاع بالأحجار من حيث هي هي، كما كانت الجاهلية تعتقد في الأصنام، فهو يرى أن في ذلك تعويداً للمسلم على الطاعة وتمريناً له على الاستجابة والانقياد.

ويذكر أن من الحكم التي جاءت في الرمل في الطواف التأسي والاقتداء بما فعل في زمن الرسول ﷺ، وتذكر الوقائع الماضية للسلف الكرام، وفي طي تذكرها مصالح دينية، إذ يتبين في أثناء كثير منها ما كانوا عليه من امتثال أمر الله تعالى، والمبادرة إليه، وبذل الأنفس في ذلك. ثم قال: «وبهذه النكتة يظهر لك أن كثيراً من الأعمال التي وقعت في الحج، ويقال فيها: إنها تعبد، ليست كما قيل. ألا ترى إنا إذا فعلناها وتذكرنا أسبابها بها حصل لنا من ذلك تعظيم الأولين، وما كانوا عليه من احتمال المشاق في امتثال أمر الله[1]. فكان هذا التذكر باعثاً لنا على مثل ذلك، ومقرراً في أنفسنا تعظيم الأولين، وذلك معنى معقول. مثاله السعي بين الصفا والمروة، إذا فعلناه وتذكرنا أن سببه قصة هاجر مع ابنها، وترك الخليل -عليه الصلاة والسلام- لهما في ذلك المكان الموحش منفردين منقطعي أسباب الحياة بالكلية مع ما أظهره الله تعالى لهما من الكرامة والآية في إخراج الماء لهما، كان في ذلك مصالح عظيمة، أي في التذكر لتلك الحال. وكذلك رمي الجمار إذا فعلناه، وتذكرنا أن سببه رمي إبليس بالجمار في

---

(١) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ج٣، ص٥٢٨ - ٥٢٩.

هذه المواضع، عند إرادة الخليل ذبح ولده، حصل من ذلك مصالح عظيمة النفع في الدين »[1].

٢- ويعقب الصنعاني موافقاً ومؤيداً ابن دقيق العيد في تعليله أعمال الحج قائلاً: «بذكر الوقائع المشتملة على المصالح الدينية يظهر أن كثيراً من أعمال الحج التي ادعي أنها تعبدية لا يعرف حكمها ليس كذلك، بل بعضها أو كثير منها يظهر وجه حكمته[2]. منها قوة إيمان إبراهيم عليه السلام وامتثاله لأمر ربه بتركه الصبي وأمه حيث أمره الله تعالى، ومنها قوة إيمان هاجر ووثوقها بالله، وأنه حيث كان ذلك عن أمره لا يضيعها، وقوة شفقتها على الصبي لما لم تطق تنظر إليه وهي تتأذى من العطش، وصعود الصفا لتنظر هل ترى أحدا حسن ظن بالله منها، وإلا فهي تعلم كما قالت لإبراهيم: أنه لا أحد بالوادي الذي ليس به إنس ولا جن، ومنها سعيها كأنها تسعى في الطلب المأمور به للمعاش، ثم ألهمها الله أن تسعى سبعة لما لهذا العدد من السر العظيم، وقد ذكره العلماء في مؤلفاتهم[3].

٣- وممن أفاض في ذكر الحكم والتعليلات للعبادات والمعاملات ولي الله الدهلوي، ولا داعي لذكر الأمثلة على ذلك فالكتاب مشحون بتلك التعليلات والحكم، حتى إنه ذكر أسرار وحكم وجود العلل في الشريعة الإسلامية. فالأحكام الشرعية لا تتعلق بأفعال المكلفين كلا على حدة لعدم انحصارها، ولعدم استطاعة الناس الإحاطة بها، فوجب إذا أن يكون ما يخاطبون به قضايا كلية، معنونة بوحدة -أي بعلة- تنظم كثرة ليحيطوا بها علماً فيعرفوا منها حال أفعالهم[4].

---

(١) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ج٣، ص٥٣٠.

(٢) الصنعاني، العدة، ج٣، ص٥٢٩.

(٣) الصنعاني، العدة، ج٣، ص٥٣١ - ٥٣٢.

(٤) الدهلوي، حجة الله البالغة، ج١، ص٩٣.

بل إنه شنع على من قالوا بعدم التعليل في بعض الأحكام، فقال: «قد يظن أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح، وأنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاء لها مناسبة، وأن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده، وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير[1].

٤- يؤكد ابن القيم - متبعاً شيخه- على أن الله تعالى عرف عباده عموم جلائل خلقه وأمره دون دقائقها وتفاصيلها، وهذا مطرد في الأشياء أصولها وفروعها، وأما تفاصيل أسرار المأمورات والمنهيات فلا سبيل إلى علم البشر بها، ولكن الله يطلع من شاء من خلقه على ما شاء منها[2]. فهذا أمر يضيق الجنان عن معرفة تفاصيله، ويحصر اللسان عن التعبير عنه[3] قال رحمه الله: الحق أن جميع أفعاله وشرعه سبحانه لها حكم وغايات لأجلها شرع وفعل، وإن لم يعلمها الخلق على التفصيل، فلا يلزم من عدم علمهم بها انتفاؤها في نفسها»[4].

ويرى رحمه الله أنه ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة يعقله من عقله، ويخفى على من خفي عليه[5]. ويرى -كما يرى شيخه-[6] أنه ليس في الشريعة ما يخالف القياس، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس، فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر.[7]

---

(١) الدهلوي، حجة الله البالغة، ج١، ص٤.

(٢) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص٣٢٨، ٤٣٤.

(٣) ابن القيم، شفاء العليل، ص٧٨ - ٧٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٩٥، ٤٥١، ٥٠١.

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٢، ص٨٦..

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٥٠٥.

(٧) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٢، ص٤، ٧١.

وفي معرض رده على الذين لا يعللون تقديرات العقوبات يقول: «إن من شرع هذه العقوبات ورتبها على أسبابها جنساً وقدراً فهو عالم الغيب والشهادة، وأحكم الحاكمين، وأحاط علمه بوجوه المصالح دقيقها وجليلها وخفيها وظاهرها، ما يمكن اطلاع البشر عليه وما لا يمكنهم، وليست هذه التخصيصات والتقديرات خارجة عن وجوه الحكم والغايات المحمودة، كما أن التخصيصات والتقديرات الواقعة في خلقه كذلك، فهذا في خلقه وذاك في أمره، ومصدرهما جميعاً عن كمال علمه وحكمته ووضعه كل شيء في موضعه الذي لا يليق به سواه ولا يتقاضى إلا إياه، وإذا كان سبحانه قد أتقن خلقه غاية الإتقان، وأحكمه غاية الإحكام، فلأن يكون أمره في غاية الإتقان والأحكام أولى وأحرى. ومن لم يعرف ذلك مفصلاً لم يسعه أن ينكره مجملاً، ولا يكون جهله بحكمة الله في خلقه وأمره وإتقانه كذلك وصدوره عن محض العلم والحكمةمسوغاً له إنكاره في نفس الأمر. [1]

ولقد خصص ابن القيم كثيراً من كتبه لبيان حكم الله ومقاصده في أفعاله وأحكامه سبحانه مثل: مفتاح دار السعادة، وإعلام الموقعين، وشفاء العليل. ولقد ذكر عللا كثيرة لكثير من أحكام الشريعة، ففي الطهارة والصلاة ذكر حكماً عديدة لقراءة سورة الفاتحة في الصلاة، وطهارة الأعضاء والثياب والمكان، وأخذ الزينة، واستقبال القبلة، ثم حكم هيئات الصلاة من الركوع والقيام منه ثم السجدتين والجلوس بينهما والجلوس للتشهد والترتيب بين هذه الأركان، كما أنه أفاض في ذكر حكم غسل أعضاء الوضوء والاغتسال. [2] وبين الحكمة في التفريق بين صلاة الليل وصلاة النهار[3]. وفي الصوم والزكاة والحج وفيما يتعلق بها من أوقات وأماكن ومقادير بين حكم الشريعة ومحاسنها

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٢، ص١٢٠.

(٢) ابن القيم، شفاء العليل، ص٤٧٨ - ٤٨٥.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٢، ص١٣٧.

فيها، إلى غير ذلك من المعاملات وأحكام الأسرة والعقوبات.[1]

كل ذلك قوى ظني وشد أزره بأن المراد من كلام الشاطبي الآتي هو ابن القيم - مما يثبت اطلاعه على كتب ابن القيم وابن تيمية واستفادته منهما، كما سأثبته في الفصل الأخير بحول الله- حيث يقول الشاطبي: « الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبدات، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود، وكونها على بعض الهيئات دون بعض، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل، وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعينة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة، وفي الأماكن المعروفة، وإلى مسجد مخصوص، إلى أشباه ذلك مما لا تهتدي العقول إليه بوجه، ولا تطور - أي تحوم- نحوه، فيأتي بعض الناس فيطرق إليه حكماً يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع، وجميعها مبني على ظن وتخمين غير مطرد في بابه، ولا مبني عليه عمل، بل كالتعليل بعد السماع للأمور الشواذ ».[2]

وهذا الموقف من الشاطبي هو الذي حمل الريسوني -حفظه الله- على أن ينسب إلى ابن القيم البعد في تعليل الأحكام، بما في ذلك الأحكام العادية والتعبدية، وقال: «ورغم أن ابن القيم بسبب إصراره على تعليل كل شيء قد وقع في تعليلات ضعيفة، كما في تعليله للفرق بين بول الصبي وبول الصبية، وكما في تعليله لكون صلاة النهار سرية وصلاة الليل جهرية»[3].

لكن لو أنعمنا النظر في موقف الشاطبي لتبين لنا أنه تردد وقدم قدماً وأخَّرَ

---

(١) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص٣٢٨ - ٣٣٢. وانظر: بكر أبو زيد، التقريب لفقه ابن القيم، القسم الثاني.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٨٠.

(٣) الريسوني، نظرية المقاصد، ص٢١٨.

أخرى[1]. فهو مع أنه أنكر على بعض الناس تعليل اختصاص الصلاة بتلك الهيئات دون بعض إلى غير ذلك مما تقدم ذكره عنه، إلا أنه يذهب إلى تفصيل وتعليل كثير من العبادات كما قال الريسوني: «والشاطبي نفسه يسعفنا بتعليلات أكثر تفصيلاً في الأحكام التي نعى هو على غيره تعليلها وذكر حكمها»[2]، فيقول الشاطبي: «وذلك أن الصلاة مثلا إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجَّه إليه، فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون. ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السور خدمة لفرض أم القرآن، لأن الجميع كلام الرب المتوجه إليه، وإذا كبر وسبح وتشهد فذلك كله تنبيه للقلب، وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه، وهكذا إلى آخرها، فلو قدم قبلها نافلة كان ذلك تدرجاً للمصلي واستدعاء للحضور، ولو أتبعها نافلة أيضاً لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة. وفي الاعتبار في ذلك أن جعلت أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر مقرون بعمل، ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد، وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتعظيم والانقياد، ولم يخل موضع من الصلاة من قول أو عمل، لئلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان »[3].

وفي نظري فإن ابن القيم قد تكلم في كثير من علل الأحكام سواء في مجال العبادات أو المعاملات، مما لم يتطرق إليه ابن تيمية، حتى إنه ليعلل الأعداد والمقدرات التي جاءت بها الشريعة. فيذكر أن عدة المتوفى عنها زوجها كانت أربعة أشهر وعشرا لأنها أولى المدد التي يعلم فيها بوجود الولد وعدمه، فكانت

---

(١) حتى إن ابن عاشور قال: اعلم أن الشاطبي ذكر كلاماً طويلاً في التعبد والتعليل معظمه غير محرر ولا متجه وقد أعرضت عن ذكره هنا لطوله واختلاطه. انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٤٨.

(٢) االريسوني، نظرية المقاصد، ص٢١٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٢٤.

على وفق الحكمة والمصلحة[1]. وأن المقادير التي جاءت بها الشريعة في الزكاة تحقق العدل والمصلحة لكل من الفقراء وأرباب الأموال[2]. وأن إحداد المرأة على غير الزوج يناسبه ثلاثة أيام ترتاح فيها النفس وتقضي بها وطراً من الحزن، بخلاف الإحداد على الزوج، فإنه تابع للعدة، وهو من مقتضياتها ومكملاتها. [3] وكما قال الجويني، عند عرضه لمذاهب العلماء في عدد من تنعقد بهم بيعة الإمام وذكره بعض العلل لذلك قال: «ولو تتبع المتتبع الأعداد المعتبرة في مواقع الشرع، لم يعدم وجوهاً بعيدة عن التحصيل في التشبيه»[4].

فلا يشترط أن تكون كل تلك التعليلات قد أصابت كبد الحقيقة، وأظهرت سر الشريعة، ولكنها اجتهادات قد تخطئ وقد تصيب.

الفرع الثالث

موقف ابن تيمية من تعليل العادات والعبادات

أود في هذا المقام أن أبين مدى إعمال ابن تيمية للتعليل من خلال منهجه في ثلاثة مجالات: أفعال الله والعادات والعبادات.

المجال الأول: أفعال الله وربوبيته:

أ-يذكر ابن تيمية أنه لما كانت حاجة الناس إلى معرفة الله سبحانه أشد الحاجات وألحها، يسر الله تبارك وتعالى دلائل تلك الحاجة أكثر من تيسير أي شيء آخر، وكذلك تيسيره سبحانه دلائل صدق الرسل والأنبياء يسرها الله

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٢، ص٨٧.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٢، ص١٠٩. وانظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، ج٢، ص٤٣ - ٤٤.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٢، ص١٦٥.

(٤) الجويني، الغياثي، ص٦٩.

ودلل عليها بالمعجزات وغيرها لحاجة الناس الماسة لذلك. فدلائل النبوة من جنس دلائل الربوبية، فيها الظاهر البين لكل أحد، كالحوادث المشهورة، مثل خلق الحيوان والنبات والسحاب وإنزال المطر وغير ذلك. وفيها ما يختص به من عرفه، مثل دقائق التشريح، ومقادير الكواكب وحركاتها وغير ذلك[1].

ويقول: «فإن الخلق كلهم محتاجون إلى الإقرار بالخالق، والإقرار برسله. وما اشتدت الحاجة إليه في الدين والدنيا، فإن الله يجود به على عباده جوداً عاماً ميسراً، فلما كانت حاجتهم إلى النفس أكثر من حاجتهم إلى الماء، وحاجتهم إلى الماء أكثر من حاجتهم إلى الأكل، كان سبحانه قد جاد بالهواء جوداً عاماً في كل زمان ومكان، لضرورة الحيوان ثم إليه ثم الماء دونه، ولكنه يوجد أكثر مما يوجد القوت وأيسر، لأن الحاجة إليه أشد، فكذلك دلائل الربوبية، حاجة الخلق إليها في دينهم أشد الحاجات ثم دلائل النبوة»[2].

ب- يعرض ابن تيمية حكماً كثيرة في خلق الإنسان: فماء العين ملح، لأن العين شحمة والملوحة تحفظها أن تذوب، وهذه أيضاً حكمة تمليح ماء البحر، أنها تمنع نتن الماء بما يموت فيه من الحيتان العظيمة، ولو أنتن لفسد الهواء لملاقاته له، فهلك الناس بفساده. وماء الأذن مُرّ ليمنع دخول الهوام إلى الأذن، ولو جعل ماء الأذن عذباً لدخل الذباب في الدماغ. وماء الفم عذب ليطيب به ما يأكله، فلو جعل الله ماء الفم مرا لفسد الطعام على أكلته. ثم ذكر علة وجود العينين في الوجه، وعلة خشونة القدم، وعلة أجفان العين وأهدابها[3].

ج- يدلل ابن تيمية على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام، وأن له صانعاً حكيماً تام القدرة بالغ الحكمة، وقد نبه الله إلى ذلك بقوله: ﴿ وَفِي

---

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج٤، ص٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ج٤، وانظر: ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص٣٢٨.

(٣) ابن تيمية، النبوات، ص٣٥٦ - ٣٥٧، ١٤٥.

أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات، الآية: ٢١] وذكر حكم خلق حواس الإنسان وأعضائه.

ثم بين أسرار الله وحكمه من خلال قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة، الآية: ١٦٤]. فخلق السموات والأرض وما فيهما من الشمس والقمر والنجوم، يكون به فصول السنة، وتعاقب الحر والبرد اللذين بأحدهما لقاح الشجر وبالآخر نضج الثمار، وذكر الله الأرض التي هي مسكن الحيوان وفيها قرار البحار التي تحمل السفن، وذكر الريح التي تنشئ السحاب وتجريها إلى حيث المطر، فيحيي البلاد والزرع والأنعام، فتصلح بذلك معايش الناس وتتم مصالحهم وتنتظم، حتى يتأهلوا لعبادة الله ويقوموا بها، لذلك جاء قبل الآية السابقة قوله تعالى: ﴿ وَإِلَـهُكُمْ إِلَـهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾ [البقرة، الآية: ١٦٣].

ليدل بها على صدق الخبر عما قد يدلنا به من وحدانيته سبحانه[(١)]

وطرق الاستدلال على وجود الله كثيرة، والأمثلة التي ساقها ابن تيمية وفيرة، وإنما أردت التمثيل لا الاستقصاء، فثبت بذلك المقصود[(٢)].

ثانياً: في مجال العادات:

يقول ابن تيمية: «تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها في دنياهم، فباستقراء أصول الشريعة

---

(١) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص١٨٠ - ١٨٢.

(٢) لمزيد من الأمثلة انظر: ابن القيم، مفتاح دار السعادة.

نعلم أن العبادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع. وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل منه عدم الحظر، فلا يحظر فيه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى».

ثم يبين أن الأصل في العادات العفو ويدلل على ذلك بالآيات الكثيرة[1]. ويعلل ذلك بنفي الحرج والتيسير وحاجة الناس إليها، ولما فيها من المصالح الراجحة، فيقول: «البيع والهبة والإجارة وغيرها من العادات التي يحتاج الناس إليها في معاشهم -كالأكل والشرب واللباس- فإن الشريعة قد جاءت في هذه العادات بالآداب الحسنة، فحرمت ما فيه فساد، وأوجبت ما لا بد منه، وكرهت ما لا ينبغي، واستحبت ما فيه مصلحة راجحة في أنواع هذه العادات ومقاديرها وصفاتها. وإذا كان كذلك فالناس يتبايعون ويستأجرون كيف شاؤوا ما لم تحرم الشريعة ذلك أو تحد في ذلك حداً[2]. والأصل في ذلك كله العدل الذي بعثت به الرسل وأنزلت الكتب». [3]

وفي مجال السياسة والولاية يرجع ابن تيمية منهاج التصرف فيها إلى عرف الناس وأحوالهم بشرط أن يؤدي ذلك إلى إقامة الدين وصلاح العباد، فيقول: «عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حد في الشرع، فقد يدخل في ولاية القضاة في بعض الأمكنة والأزمنة ما يدخل في ولاية الحرب في مكان وزمان آخر، وبالعكس. وكذلك الحسبة وولاية المال »[4].

فهو يرجع أمور الولايات والقضاء وطرق تنظيمها إلى عرف الناس وأحوالهم رفعاً للحرج ومراعاة للتيسير.

---

(١) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص١٣٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٥١٠، ج٢٨، ص٣٨٤ - ٣٨٦.

(٤) المصدر نفسه، ج٢٨، ص٦٨ (الحسبة).

ثم إنه يقول بجواز القياس في إثبات الحدود والكفارات والأبدال والمقدرات.[1]

وعند حديثه عن الأموال وقسمتها وكيفية التصرف فيها، يذكر أن الميزان في ذلك هو العدل الذي فيه قوام العالمين ولا تصلح الدنيا والآخرة إلا به.

فيقول: «وأما الأموال فيجب الحكم بين الناس فيها بالعدل كما أمر الله ورسوله ﷺ، مثل قسم المواريث بين الورثة، على ما جاء به الكتاب والسنة. وقد تنازع المسلمون في مسائل من ذلك، وكذلك في المعاملات من المبايعات والإجارات والوكالات والمشاركات والهبات والوقوف والوصايا ونحو ذلك من المعاملات المتعلقة بالعقود والقبوض. فمن العدل فيها ما هو ظاهر، يعرفه كل أحد بعقله، كوجوب تسليم الثمن على المشتري، وتسليم المبيع على البائع للمشتري، وتحريم تطفيف المكيال والميزان، ووجوب الصدق والبيان، وتحريم الكذب والخيانة والغش. ومنه ما هو خفي، جاءت به الشرائع أو شريعتنا-أهل الإسلام- فإن عامة ما نهى عنه الكتاب والسنة من المعاملات يعود إلى تحقيق العدل والنهي عن الظلم دقّه وجلّه: مثل أكل المال بالباطل وجنسه من الربا والميسر».

وبعد أن ذكر كثيراً من أنواع البيوع والمعاملات المحرمة، قال: «ومن ذلك ما قد يتنازع فيه المسلمون لخفائه واشتباهه، فقد يرى هذا العقد والقبض صحيحاً عدلاً، وإن كان غيره يرى فيه جوراً يوجب فساده، والأصل في هذا، أنه لا يحرم على الناس من المعاملات التي يحتاجون إليها، إلا ما دل الكتاب والسنة على تحريمه، كما لا يشرع لهم من العبادات التي يتقربون بها إلى الله، إلا ما دل الكتاب والسنة على شرعه، إذ الدين ما شرعه الله، والحرام ما حرمه الله، بخلاف الذين ذمهم الله، حيث حرموا من دون الله ما لم يحرمه الله،

---

(١) آل تيمية، المسودة، ص٣٩٨.

وأشركوا به ما لم ينزل به سلطاناً، وشرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله، اللهم وفقنا لأن نجعل الحلال ما حللته، والحرام ما حرمته، والدين ما شرعته»[1].

وهنا نلحظ أن ابن تيمية -رحمه الله- قد استدل باستقراء أصول الشريعة على أن الأصل في العبادات التوقيف والتزام ما شرعه الله دون زيادة أو نقصان، وأن الأصل في المعاملات والعادات عدم الحظر والعفو، وأنها معللة بمصالح العباد وجلب التيسير والرفق بهم، ودفع الحرج والمشقة عنهم، بما يحقق العدل والقسط.

وهذا الذي أصله ابن تيمية هو ما أكده بعده الشاطبي -كما سبق بيانه-.

ثالثاً: في مجال العبادات:

يذكر ابن تيمية أن قول سلف الأمة وأئمتها في المقصود من العبادات هو أن نفس معرفة الله تعالى ومحبته مقصودة لذاتها، وأن الله سبحانه محبوب مستحق للعبادة لذاته، ولا يجوز أن يكون غيره معبوداً محبوباً لذاته، وأنه سبحانه يحب عباده الذين يحبونه ويرضى عنهم، ويفرح بتوبة التائب، ويبغض الكافرين ويمقتهم ويغضب عليهم ويلعنهم ويذمهم.[2]

ثم يبين أن من الحكم البالغة التي فيها الثمراتِ والنتائج والفوائد التي تصلح القلوب والأخلاق[3]، وتكميل النفس بمحبة الله تعالى وتألهه[4]، ومصلحة العبد التي فيها سعادته ونجاته، وإجابة دعائه وإعطاء سؤاله.[5]

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية. ص١٦٣ - ١٦٥.

(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح. ج٤، ص١١٤.

(٣) المصدر نفسه، ج٤، ص١١٦.

(٤) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٤٦٠، ١٤٥.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٤، ص٣٤.

ومن المبادئ التي يلتزمها ابن تيمية في كتبه ويركز عليها أن الأصل في العبادات التوقيف فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله، وأن نعبد الله بما شرع، لا نعبده بالبدع[(١)].

ومن المسائل التي تبين تعليل ابن تيمية للعبادات:

١- قوله: «الوضوء عند مس الذكر فيه طريقان: منهم من يجعله تعبداً لا يعقل معناه، فلا يكون بعيداً عن الأصول، كالوضوء من القهقهة في الصلاة، ومنهم من لا يجعله تعبداً، فهو حينئذ أظهر وأقوى»[(٢)].

٢- وكذلك تعليله نقض الوضوء بمس المرأة يراعى فيه حقيقة الحكمة، وهو أن يكون المس لشهوة، كما يراعى ذلك في الإحرام والاعتكاف وغير ذلك، فحيث وجد اللمس لشهوة تعلق به الحكم، حتى لو مس أمه أو أخته أو ابنته لشهوة انتقض وضوؤه وكذلك الأمرد[(٣)].

فبعد أن بين أن في المسألة ثلاثة أقوال مشهورة:

- قول أبي حنيفة: لا وضوء منه بحال[(٤)].

- وقول مالك وهو المشهور عن أحمد: أنه إن كان بشهوة نقض الوضوء، وإلا فلا[(٥)].

- وقول الشافعي: يتوضأ منه بكل حال[(٦)].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص١٧٣، ج٢٧، ص١٤٨. منهاج السنة، ج١، ص٤٨١، ج٢، ص٤٤٨.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٣٦٧.

(٣) المصدر نفسه، و ج٢١، ص٢٣٢، ٢٤٤.

(٤) ابن مودود الموصلي، الاختيار، ج١، ص١٨.

(٥) ابن رشد، بداية المجتهد، ج١، ص٤٦. ابن قدامة، الكافي، ج١، ص٤٦.

(٦) الشربيني، مغني المحتاج، ج١، ص٣٤.

عد أرجح الأقوال الثاني ثم الأول، وقال عن الثالث: «وأما وجوب الوضوء من مجرد مس المرأة لغير شهوة فهو أضعف الأقوال، ولا يعرف هذا القول عن أحد من الصحابة، مع أن هذا الأمر غالب لا يكاد يسلم منه أحد في عموم الأحوال، ولا هو موافق لأصول الشريعة، فإن اللمس العاري عن شهوة لا يؤثر في الإحرام ولا في الاعتكاف كما يؤثر فيها اللمس بشهوة، ولا يكره لصائم، ولا يوجب مصاهرة، ولا يؤثر في شيء من العبادات وغيرها من الأحكام، فمن جعله مفسدا للطهارة فقد خالف الأصول المستقرة»[1].

ويستدل للقول الثاني بالمعنى والاعتبار:

فإن خطاب الله تعالى في القرآن يذكر اللمس والمس والمباشرة للنساء ونحو ذلك، لا يتناول ما تجرد عن شهوة أصلاً، ولم يتنازع المسلمون في شيء من ذلك إلا في آية الوضوء، والنزاع فيها متأخر، فيكون ما أجمعوا عليه قاضياً على ما تنازع فيه متأخروهم. وأما الاعتبار فإن اللمس المجرد لم يعلق الله به شيئاً من الأحكام، ولا جعله موجباً لأمر، ولا منهياً عنه في عبادة ولا اعتكاف ولا إحرام، ولا صلاة ولا صيام، ولا غير ذلك، ولا جعله ينشر حرمة المصاهرة.[2]

ويستدل على أن العلة في ذلك -الموافقة للأصول- هي تحريك الشهوة وليس مظنة خروج الناقض فيقول: « إيجاب الوضوء من جنس اللمس كمس النساء ومس الذكر، إن لم يعلل بكونه مظنة تحريك الشهوة وإلا كان مخالفاً للأصول، فأما إذا علل بتحريك الشهوة كان مناسباً للأصول ». [3]

ويذكر أن للفقهاء هنا طريقين:

أحدهما: قول من يقول: إن ذلك مظنة خروج الناقض، فأقيمت المظنة

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٣٦٧ - ٣٦٨، ج٢١، ص٢٣٩.
(٢) المصدر نفسه، ج٢١، ص٢٣٨.
(٣) المصدر نفسه ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢١، ص٢٤٠.

مقام الحقيقة، وهذا قول ضعيف، فإن المظنة تقام مقام الحقيقة إذا كانت الحكمة خفية وكانت المظنة تفضي إليها غالباً، وكلاهما معدوم، فإن الخارج لو خرج لعلم به الرجل، وأيضاً فإن مس الذكر لا يوجب خروج شيء في العادة أصلاً، فإن المني إنما يخرج بالاستمناء، وذلك يوجب الغسل، والمذي يخرج عقيب تفكر ونظر ومس المرأة لا الذكر، فإذا كانوا لا يوجبون الوضوء بالنظر الذي هو أشد إفضاء إلى خروج المني، فبمس الذكر أولى.

والقول الثاني: أن يقال: اللمس سبب تحريك الشهوة كما في مس المرأة، وتحريك الشهوة يتوضأ منه كما يتوضأ من الغضب وأكل لحم الإبل، لما في ذلك من أثر الشيطان الذي يطفأ بالوضوء[1]. والطريق الأول في التعليل في هذه المسألة هو ما ذهب إليه الشافعية، يقول الغزالي: « فإن المس نوع هتك، إذ هو مقدمة الإمذاء فإنه يحرك الآلة، ويبعث الشهوة، ويذكر الوقاع، فيخرج المذي، فينتقض الوضوء، لكونه سبب خروج المذي وإن لم يخرج. وكذلك مس المرأة سبب الإمذاء ومثاره، فينتقض الوضوء وإن لم يمذ، كما كان النوم سبب خروج الريح، فكان حدثاً وإن لم يخرج، وكذلك التقاء الختانين سبب خروج المني، فجعل جنابة وإن لم يتحقق »[2].

وفي ظني: أن الطريقين غير سديدين لأنه يلزم على ذلك إيجاب الوضوء على من تحركت شهوته بالنظر والتفكير، وهذا لا قائل به.

٣- يعلل ابن تيمية الوضوء بسبب القهقهة في الصلاة بقوله: « القهقهة في الصلاة ذنب، ويشرع لكل من أذنب أن يتوضأ، وفي استحباب الوضوء من القهقهة وجهان في مذهب أحمد وغيره »[3].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢١، ص٢٤٠ - ٢٤١. وانظر: المسودة، ص٤٢٣. ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٢، ص١٠٢.

(٢) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٣٢. وانظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٥٢٤.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٥٢٧، ج٢١، ص٢٤٢.

٤- ومن براعة ابن تيمية في تعليل العبادات ما ذكره من علة استحباب التوضؤ من أكل لحوم الإبل، راداً على من قال: إن ذلك على خلاف القياس.

فيقول: «قول القائل: التوضؤ من لحوم الإبل على خلاف القياس، فهذا إنما قاله لأنها لحم واللحم لا يتوضأ منه، وصاحب الشرع قد فرق بين لحم الغنم ولحم الإبل، كما فرق بين معاطن هذه ومبارك هذه، فأمر بالصلاة في هذا ونهى عن الصلاة في هذا، فدعوى المدعي أن القياس التسوية بينهما من جنس قول الذين قالوا: ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة، الآية: ٢٧٥] كما فرق بين أصحاب الإبل وأصحاب الغنم، فقال: «الفخر والخيلاء في الفدادين[١] أصحاب الإبل، والسكينة في أهل الغنم». [٢]

وروي في الإبل: «إنها جن خلقت من جن»[٣]. وروي: «على ذروة كل بعير شيطان»[٤]. فالإبل فيها قوة شيطانية، والغاذي شبيه بالمغتذي. ولهذا حرم كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، لأنها دواب عادية، بالاغتذاء بها تجعل في خلق الإنسان من العدوان ما يضره في دينه، فنهى الله عن ذلك، لأن المقصود أن يقوم الناس بالقسط، والإبل إذا أكل منها تبقى فيه قوة شيطانية، فإذا توضأ العبد من لحوم الإبل كان في ذلك من إطفاء القوة الشيطانية ما يزيل المفسدة، بخلاف من لم يتوضأ منها فإن الفساد حاصل معه،

---

(١) الفديد: الجلبة والعدو، وسموا بذلك لأن ديدنهم السعي الدائب وقلةالهدوء. الزمخشري، الفائق، ج٣، ص٩٣.

(٢) رواه بنحوه البخاري ومسلم. انظر: البخاري، صحيح البخاري، ج٨، ص٩٨. مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص٧٢. والغدير: الجلبة والعدو، وسموا بذلك لأن يدنهم السعي الدائب وقلة العدو. الزمخشري، الفائق، ج٣، ص٩٣.

(٣) أحمد، مسند أحمد، ج٤، ص٨٦، ج٥، ص٥٥. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج١، ص٢٥٣ وهو صحيح. الشوكاني، نيل الأوطار، ج٢، ص٢٤١. ابن تيمية، حقيقة الصيام، تحقيق الألباني، ص٤٧.

(٤) أحمد، مسند أحمد، ج٥، ص٢٢١. الدارمي، سنن الدارمي، ج٢، ص٣٧١. وقال الألباني: صحيح، الألباني، صحيح الجامع، ج٤، ص٣٩.

ولهذا يقال: إن الأعراب بأكلهم لحوم الإبل مع عدم الوضوء منها صار فيهم من الحقد ما صار[1]. على أن الحكم مما عقل معناه فيعدى، أو ليس كذلك؟ والخبائث التي أبيحت للضرورة كلحوم السباع أبلغ في الشيطنة من لحوم الإبل، فالوضوء منها أولى[2].

٥- وفي تعليله لكون الحجامة من المفطرات، وأنها جارية على وفق القياس، يبين أن من اعتقد أنها على خلاف القياس إنما قال ذلك لأنه أشكل عليه القيء والاحتلام ودم الحيض والنفاس.

وقال موضحاً ذلك: «أما من تدبر أصول الشرع ومقاصده فإنه رأى الشارع لما أمر بالصوم أمر فيه بالاعتدال حتى كره الوصال، وأمر بتعجيل الفطر وتأخير السحور، وجعل أعدل الصيام وأفضله صيام داود، وكان من العدل أن لا يخرج من الإنسان ما هو قيام قوته، فالقيء يخرج الغذاء، والاستمناء يخرج المني، والحيض يخرج الدم، وبهذه الأشياء قوام البدن، لكن فرق بين ما يمكن الاحتراز منه وما لا يمكن، فالاحتلام لا يمكن الاحتراز منه، وكذلك من ذرعه القيء. وكذا دم الاستحاضة فإنه ليس له وقت معين، بخلاف دم الحيض فإن له وقتاً معيناً، فالمحتجم أخرج دمه وكذلك المفتصد، بخلاف من خرج دمه بغير اختياره كالمجروح، فإن هذا لا يمكن الاحتراز منه، فكانت الحجامة من جنس القيء والاستمناء والحيض، وكان خروج دم الجرح من جنس الاستحاضة والاحتلام وذرع القيء، فقد تناسبت الشريعة وتشابهت ولم تخرج عن القياس»[3].

٦- وفي تعليله لتحريم الزكاة على بني هاشم وعلى النبي ﷺ وعدم توريث

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٥٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ج٢٠، ص٥٢٥. وانظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٢، ص١٥، ١٠٦.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٥٢٨. وانظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٢، ص١٦.

النبي ﷺ لغيره، يقول: «إن النبي ﷺ أرسل إلى جميع الثقلين الإنس والجن، فلم يخص العرب دون غيرهم من الأمم بأحكام شرعية، ولكن خص قريشاً بأن الإمامة فيهم، وخص بني هاشم بتحريم الزكاة عليهم، وذلك لأن جنس قريش لما كانوا أفضل وجب أن تكون الإمامة في أفضل الأجناس مع الإمكان، وليست الإمامة أمرا شاملاً لكل أحد منهم، وإنما يتولاها واحد من الناس.

وأما تحريم الصدقة فحرمها عليه وعلى أهل بيته تكميلاً لتطهيرهم، ودفعاً للتهمة عنه كما لم يورث، فلا يأخذ ورثته درهماً ولا ديناراً، بل لا يكون له ولمن يمونه من مال الله إلا نفقتهم، وسائر مال الله يصرف فيما يحبه الله ورسوله ﷺ[1].

رغم ما سبق من تعليل ابن تيمية لبعض العبادات، إلا أنه اختار أن غسل اليدين ثلاثاً من نوم الليل من باب التعبد، ويجب ذلك حتى لو بات ويده في جراب أو مكتوفاً.[2]

وعلى كل حال، فابن تيمية يرى أن تفصيل الكلام في حكمة الله في خلقه وأمره يعجز عن معرفته البشر، فيكفيهم التسليم لما قد علموا أنه بكل شيء عليم، فإن من المعلوم ما لو علمه كثير من الناس لضرهم علمه[3]، وإن كان في الأصل أن الله قد خلق كل شيء لحكمة، وكذلك أمره ونهيه سبحانه لحكمة.[4]

هذا، ومع استقرائي لكتب ابن تيمية -رحمه الله- فإني لم أعثر على تعليل للأعداد إلا ما ذكره عن علم الرياضيات، فإنه قال: «إن هذا العلم الخاص هو

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٣٠.
(٢) ابن تيمية، شرح العمدة، ج١، ص١٧٤ - ١٧٥.
(٣) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٣، ص٣٩، ١٧٧.
(٤) المصدر نفسه .

الذي تقوم عليه براهين صادقة، لكن لا تكمل بذلك نفس، ولا تنجو من عذاب، ولا يحصل لها به سعادة». وينقل عن أبي حامد الغزالي - رحمه الله- أنه علم صادق لا منفعة فيه.

ثم قال: «في الإدمان على معرفة ذلك تعتاد النفس العلم الصحيح، والقضايا الصادقة، والقياس المستقيم، فيكون في ذلك تصحيح الذهن والإدراك، وتعويد النفس أنها تعلم الحق وتقوله لتستعين بذلك على المعرفة التي هي فوق ذلك[1]. وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «إذا لهوتم فالهوا بالرمي، وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض»[2]. فإن حساب الفرائض علم معقول مبني على أصل مشروع، فتبقى فيه رياضة العقل وحفظ الشرع، لكن ليس علماً يطلب لذاته، ولا تكمل به النفس». فابن تيمية يذكر الحكمة في حساب الفرائض من حيث الجملة ولا يخوض في تفصيل مقاديره، ويثبت أنه فيه رياضة للعقل وحفظاً للشرع، وأنه علم مكمل للشرع.[3]

هذا، وقد حاول الريسوني تعليل تحديدات وتقديرات بعض العبادات فقال: « إن ما ورد في الأحكام الشرعية، العبادية والتعبدية، من تحديدات وهيئات ومقادير، مثل: عدد الصلوات وعدد الركعات في كل صلاة، والجهر والإسرار، ومثل جعل الصيام شهراً، وبعض تفاصيل الحج، وكذا أحكام الكفارات ومقاديرها، ومثل هذا أيضاً العقوبات المحددة، هي من الحاجات الملحة للحياة العامة واستقامتها، فإنها -فضلاً عما في التزامها من معاني التعبد والخضوع- تحقق مصلحة ظاهرة في تنظيم الحياة وتسهيل سيرها، وضبط واجباتها وحدودها.

---

(١) الرد على المنطقيين، ص١٣٥ - ١٣٦.

(٢) الذي وجدته عند الدارمي بلفظ: «تعلموا الفرائض، واللحن والسنن، كما تعلمون القرآن». وبلفظ آخر: «تعلموا الفرائض فإنها من دينكم». الدارمي، سنن الدارمي، ج٢، ص٤٤١.

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١٣٧.

فإذا سلمنا بالحكم العامة في الطهارة والصلاة، فلا بد من وضع تفصيلات يسير الناس عليها، تساعدهم على التزام الحد اللازم والمحافظة عليه. ولولا هذه التقنينات وهذه الضوابط لضاعت تلك الأركان والأسس المسلم بها، بسبب غموضها والتباسها على الناس واختلافهم فيها. [1] فالضبط والتحديد مصلحة معلومة يحتاج إليها الناس فهذا جانب معقول مناسب يمكن تعليل التحديدات والمقادير به ». [2]

فهذه محاولة لتعليل بعض العبادات وأوقاتها وأعدادها، من حيث العموم، ولكن ذلك لا يخرجها عن معنى التعبد والابتلاء، إذ السؤال ما زال باقياً: لماذا كانت الظهر أربعاً وليس خمساً، ولماذا كان الصوم في رمضان وليس في شوال، ولماذا الوقوف بعرفة وليس في غيرها؟.

وابن عاشور - رحمه الله- جعل ربط التشريع بالضبط والتحديد مقصداً من مقاصد الشريعة، وقال: «لقد تنزهت الشريعة عن أن لا تكون أحكامها منوطة بالانضباط». [3]

هذا، وبعد خوض هذا البحر الزخار، نستطيع التقاط ما فيه من كنوز وأسرار، فيقال:

خلاصة القول: إن أحكام الشريعة لا تخلو إما أن تكون عادات أو تكون عبادات. أما العادات فإن الأصل فيها هو الالتفات إلى العلل المصلحية والمقاصد العليّة التي فيها صلاح البشرية، وهذا القدر متفق عليه عند من يثبتون التعليل[4]. وأما العبادات فالأصل فيها تمحض التعبد وعدم التعليل وإن كان

---

(١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص٢١٩ - ٢٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٢١.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٢٠.

(٤) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد، ص٣١٦.

ذلك على سبيل الندرة والاستثناء، ولكن هل المراد بالتعبد أنها شرعت لنا لحكمة يعلمها الله وخفيت علينا وقد نعلمها مجملة أو مفصلة، أو أنها شرعت لا لحكمة أصلاً، غير تعبد الله للعباد واستدعائه الامتثال منهم، اختباراً لطاعة العبد لمجرد الأمر والنهي، من غير أن يعرف وجه المصلحة فيما يعمل، بمنزلة سيد أراد أن يختبر عبيده أيهم أطوع له، فأمرهم بالتسابق إلى لمس حجر، أو الالتفات يميناً أو يساراً مما لا مصلحة فيه غير مجرد الطاعة[1]؟

أكثر العلماء على القول الأول -كما ينقل ابن عابدين عن الحلية- بدلالة استقراء تكاليف الشريعة على كونها جالبة للمصالح دارئة للمفاسد.

وممن ذهب إلى هذا القول: ابن دقيق العيد وابن تيمية وابن القيم وابن عابدين والصنعاني والدهلوي وابن عاشور.

وأما القول الثاني فقد ذهب إليه: الجويني والغزالي وابن عبد السلام والشاطبي.

وفي تقديري فإن الذين قالوا بالقول الأول قد غلبوا النظر في الأحكام إلى الأثر المصلحي الذي يعود على العبد، والحق أن هذا النظر تابع للمقصد الأصلي من الأحكام وهو جانب الطاعة والاستسلام لأوامر الله، كما سيأتي توضيحه في مدى حصر الضروريات في الخمسة المعروفة.

وبعد طول النظر وسبر الأثر يظهر أن القول الثاني هو المعتبر، لما تقدم من ضرب الأمثلة على ذلك، ولأن هناك أحكاماً لا يظهر منها مصلحة آنية للعباد، وإنما يظهر منها مجرد الطاعة والانصياع لأوامر الله ونواهيه، ومن أمثلتها كون الصلاة مرتبطة بأسباب لا يعلم وجه الحكمة منها، ككونها عند زوال الشمس أو غروبها، أو غروب الشفق أو طلوع الفجر. ومنها كون الصلاة أربع ركعات

---

(١) وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج١٢، ص٢٠٢. الدهلوي، حجة الله البالغة، ج١، ص٥.

أو ثلاثاً أو ركعتين على الترتيب المشروع، وكون الركوع في الركعة مرة والسجود مرتين، ومنها الوقوف بعرفة والمشاعر في الحج، والحلق والتقصير، والتقديرات والكفارات والزكوات.

ما سبق مثال لأحكام العبادات، ومن الأحكام العادية غير العبادية مثل: تحديد فروض المواريث، والتقديرات في العقوبات، والديات.

وعلى كل حال، فإنه ليس كل حكم قيل فيه إنه تعبدي متفقاً على كونه كذلك، فقلما اتفق في حكم معين على أنه تعبدي، ثم إن هناك محاولات من ابن القيم - كما سبقت الإشارة لذلك- والدهلوي وغيرهما لبيان ذلك، وممن كتبوا في أسرار التشريع، وهذه المحاولات لا يقطع بها وإنما هي اجتهادية قد يكتب لها القبول أو الأفول[1].

ولا بد من التنبيه - كما قال ابن عبد السلام- على «أن معظم الشريعة الأمر بما ظهرت لنا مصلحته، أو رجحان مصلحته، والنهي عن ما ظهرت لنا مفسدته، أو رجحان مفسدته. وأما ما أمرنا به ولم يظهر جلبه لمصلحة، ولا درؤه لمفسدة، فهو المعبر عنه بالتعبد.

وكذلك ما نهينا عنه، ولم تظهر مفسدته، ولا درؤه لمفسدة، ولا يفوت مصلحة، فهذا تعبد أيضاً، فيجوز أن يشتمل على مصلحة خفية، أو مفسدة باطنة، ويجوز أن لا يشتمل على ذلك، وتكون مصلحة الثواب على إمساك المأمور به واجتناب المنهي عنه، وهو قليل بالنسبة إلى ما ظهر مصالحه ومفاسده.[2]

والذي يؤكد أن القول الأول هو الذي ارتضاه ابن تيمية- رحمه الله- أنه

---

(١) انظر: الدكتور محمّد الأشقر، بحث في المقاصد غير منشور، ص٧. الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٠٨ - ٣٠٩. وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج١٢، ص٢٠٥.

(٢) ابن عبد السلام، القواعد الصغرى، تحقيق د. صالح آل منصور، ص٢٠٠.

عندما بين أن مذهب الصحابة -رضي الله عنهم- والتابعين لهم بإحسان الإقرار بالحكمة لله في خلقه وأمره، لكن قد يعرف أحدهم الحكمة وقد لا يعرفها، ويقرون بما جعله من الأسباب وما في خلقه وأمره من المصالح التي جعلها سبحانه رحمة بعباده، وأن كل ما وقع من خلقه فعدل وحكمة، سواء عرف العبد وجه ذلك أو لم يعرفه.

وأن الحكمة الناشئة من الأمر ثلاثة أنواع:

أحدها: أن تكون في نفس الفعل -وإن لم يؤمر به- كما في الصدق والعدل ونحوهما من المصالح.

والنوع الثاني: أن ما أمر به ونهي عنه صار متصفاً بحسن اكتسبه من الأمر، وقبح اكتسبه من النهي، كالخمر التي كانت غير محرمة ثم حرمت فصارت خبيثة والصلاة إلى الصخرة التي كانت حسنة فلما نهي عنها صارت قبيحة.

والنوع الثالث: أن تكون الحكمة ناشئة من نفس الأمر، وليس في الفعل ألبتة مصلحة لكن المقصود ابتلاء العبد هل يطيع أو يعصي. كما جرى للخليل عليه السلام في قصة الذبح، فإنه لم يكن الذبح مصلحة، ولا كان هو مطلوب الرب في نفس الأمر، بل كان مراد الرب ابتلاء إبراهيم عليه الصلاة والسلام ليقدم طاعة ربه ومحبته على محبة الولد، ولا يبقى في قلبه التفات إلى غير الله. ومثل هذا حديث الأبرص والأقرع والأعمى، لما بعث الله إليهم من سألهم الصدقة، فلما أجاب الأعمى، قال الملك: «أمسك عليك ما لك، فإنما ابتليتم، فرضي عنك، وسخط على صاحبيك»[(١)]. فكان المقصود ابتلاءهم لا نفس الفعل[(٢)].

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، ج٦، ص٥٠٠. مسلم، صحيح مسلم، ج٤، ص٢٢٧٥.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٨، ص٤٣١، ٤٣٦. ج١٤، ص١٤٤ - ١٤٧. ج١٧، ص١٦٩ - ٢٠٣.

قال رحمه الله «وأما فعل مأمور في الشرع ليس فيه مصلحة ولا منفعة ولا حكمة إلا مجرد الطاعة، والمؤمنون يفعلونه، فهذا لا أعرفه، بل ما كان من هذا القبيل نسخ بعد العزم، كما نسخ إيجاب الخمسين صلاة إلى خمس.... وإذا كان مقصود الآمر الامتحان للطاعة فقد يأمر بما ليس يحسن في نفسه، وينسخه قبل التمكن، إذا حصل المقصود من طاعة المأمور وعزمه وانقياده، وهذا موجود في أمر الله وأمر الناس بعضهم بعضا»[1]

إلا أن التعبد في هذين المثالين -اللذين ذكرهما في النوع الثالث- واضح والابتلاء لائح، فإنما هو مجرد الإذعان والطاعة.

ومثل ذلك أيضاً ما قاله سبحانه عن بني إسرائيل: ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف، الآية: ١٥٧] بسبب تعنتهم وشقاقهم، كما ألزمهم بأن تكون البقرة التي أمرهم بذبحها لا فارضاً ولا بكراً، وأن تكون صفراء فاقع لونها، وكما أمرهم سبحانه بقتل أنفسهم عند توبتهم.[2]

وكذلك ما ابتلى به سبحانه المسلمين كما في قوله سبحانه: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ ﴾ [المائدة، الآية: ٩٤] وقوله سبحانه: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ ﴾ [البقرة، الآية: ١٤٣].

وفي اقتضاء الصراط المستقيم ينكر ابن تيمية على المتفلسفة الذين يطولون الكلام في الأسباب فلا يكون سعيهم إلا في ارتياب، فيقول: « إن الأسباب التي

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٤، ص١٤٦.

(٢) الدكتور محمّد الأشقر، بحث في المقاصد غير منشور، ص٧. وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج١٢، ص٢٠٤.

يخلق الله بها الحوادث في الأرض والسماء لا يحصيها على الحقيقة إلا هـو. أمـا أعيانها فبلا ريب، وكذلك أنواعها أيضاً لا يضبطها المخلوق لسعة ملكـوت الله سبحانه وتعالى، ولهـذا كـانت طريقـة الأنبيـاء عليهـم الصـلاة والسـلام: أنهـم يأمرون الخلق بما فيه صلاحهم، وينهونهـم عمـا فيـه فسـادهم، ولا يشـغلونهم بالكلام في أسباب الكائنات كما تفعل المتفلسفة، فإن ذلك كثـير التعـب، قليـل الفائدة، أو موجب الضرر.

ومثل النبي ﷺ مثل طبيب دخل على مريض فرأى مرضه فعلمه، فقال له: اشرب كذا أو اجتنب كذا، ففعل ذلك، فحصل غرضه من الشفاء.

والمتفلسف يطول معه الكلام في سبب ذلك المرض وصفتـه وذمـه وذم مـا أوجبه، ولو قال له المريض: فما الذي يشفيني منه؟ لم يكن له بذلك علم تام.

على أن الكلام في بيان تأثير بعض هذه الأسباب قـد يكـون فيـه فتنـة لمـن ضعف عقله ودينه، بحيث يختلط عقله، فيتولّه إذا لم يرزق من العلم والإيمان مـا يوجب له الهدى واليقين. ويكفي العاقل أن يعلم أن ما سوى المشـروع لا يؤثـر بحال، فلا منفعة فيه، أو أنه - وإن أثر- فضرره أكثر من نفعه ».[1]

خاتمة المبحث:

بعد الانتهاء من مسألة التعليل وقبل الانتقال إلى موضوع طرق معرفـة المقاصد أذكر بعض التنبيهات:

١- إن الاستدلال بالاستقراء على أن غالب أحكام الشريعة معللة قد بـرز عند كل من: الجويني والغزالي والرازي وابن عبد السلام وابن تيمية وابن القيم والشاطبي وابن عاشور[2].

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص٣٤٧. وانظر: منهاج السنة، ج٣، ص٣٦.

(٢) سبقت الإشارة إلى بعض هؤلاء في تاريخ المقاصد، فضلا عما ذكرته في هذا المبحث.

٢- إن الشاطبي - رحمه الله- لم يذكر أدلة نفاة التعليل ولم يدحضها، ولم يطل النفس في ذلك، وادعى أنها قضية مسلمة، على خلاف ما رأينا من ابن تيمية وابن القيم-رحمهما الله تعالى.

٣- إن الذين درسوا نظرية المقاصد عند الشاطبي وابن عاشور لم يهتموا بمناقشة أدلة منكري التعليل الكلامية اهتمامهم بمناقشة أدلة الظاهرية، الممثلين في ابن حزم، وإن كانوا أجادوا وأفادوا في الأخيرة.

٤- إن اعتناء ابن القيم بأدلة إثبات التعليل فاق اعتناء كل من ابن تيمية والشاطبي.

٥- إن موقف الشاطبي من تعليل العبادات أعدل وأقوم من موقف كل من ابن تيمية وابن القيم.

المبحث الثاني

طرق معرفة المقاصد

إن طرق معرفة المقاصد ركيزة من ركائز هـذا العلـم، وضرورية للوقـوف على مقاصد الشارع، فهي وسيلة إليـه ومكملـة لـه، وإن الوقـوف علـى هـذه الطرق عند ابن تيمية من الصعوبة بمكـان، وبفضـل الله وتوفيقـه استطعت أن أحصرها في مجموعة من الطرق، قاصداً بذلك ضبط زمام هذه المعرفة، حتـى لا يحدث تسيب في ذلك، أو أن يلصق بالمقاصد ما ليس منها.

وسأذكر هذه الطرق في المطالب التالية:

المطلب الأول

الاستقراء

الاستقراء وسيلة وأداة يستخدمها كثير مـن العلمـاء لا سيما الأصوليين والفقهاء والمنطقيين وغيرهم، فهـو يخدم مجالات عـدة مـن مجالات العلـوم والمعرفة، ولبيان الاستقراء ودوره في معرفة مقاصد الشريعة سأجعل حديثي عنه في الفرعين التاليين:

الفرع الأول
مفهوم الاستقراء وأنواعه وحجيته

أولا: مفهوم الاستقراء.

الاستقراء لغة:

جاء في المصباح المنير: «استقرأت الأشياء: تتبعت أفرادها لمعرفة أحوالها وخواصها». [1]

ولعل إثبات الهمزة في استقرأت خطأ طباعي، وهو خطأ شائع، كما سيعرف من كلام ابن منظور، حيث يقول: «قرا الأمر واقتراه: تتبعه، وقروت البلاد قروا وقريتها قرياً، واقتريتها واستقريتها: إذا تتبعتها، تخرج من أرض إلى أرض». [2]

«وأما استقرأه: طلب إليه أن يقرأ »[3]. وعلى هذا فلا يصح استخدامه بمعنى تتبع. .

الاستقراء في الاصطلاح:

وأما اصطلاحاً: فقد قال في التعريفات: « هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، إنما قال في أكثر جزئياته، لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراء، بل قياساً مقسماً، ويسمى هذا استقراء، لأن مقدماته لا تحصل إلا بتتبع الجزئيات، كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ، لأن

---

(١) الفيومي، المصباح المنير، ج٢، ص٥٠٢.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج٥، ص٣٦١٦.

(٣) المصدر نفسه، ج٥، ص٣٥٦٤، وانظر: إبراهيم أنيس وجماعة، المعجم الوسيط، ج٢، ص٧٢٢، ٧٣٢.

الإنسان والبهائم والسباع كذلك، وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين، لجواز وجود جزئي لم يستقر ويكون حكمه مخالفاً لما استقري، كالتمساح فإنه يحرك فكه الأعلى عند المضغ ». [١]

وعرفه الغزالي بأنه: تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات. كقولنا في الوتر: ليس بفرض، لأنه يؤدى على الراحلة، والفرض لا يؤدى على الراحلة. [٢]

ثانياً: نوعا الاستقراء، وهما تام وناقص.

١- **الاستقراء التام:** وهو ما يكون فيه حصر الكلي في جزئياته، ثم إجراء حكم واحد على تلك الجزئيات، ليتعدى ذلك الحكم إلى ذلك الكلي. فلا بد في الاستقراء التام من تصفح جميع الجزئيات ليحكم بما ثبت لجميعها بثبوته في الكلي.

٢- **الاستقراء الناقص:** وهو ما لا يكون فيه حصر الكلي في جزئياته، بمعنى أنه لا يكون فيه تتبع لجميع جزئيات الكلي، بل تتبع أكثر الجزئيات ليحكم بما ثبت فيها على الكلي.

وهذا التقسيم عند المناطقة أساساً، واستعمله الأصوليون، وصار المراد هو الثاني غالباً. [٣]

قال ابن النجار: «اعلم أن الاستدلال إما بالجزئي على الكلي، وهو

---

(١) الجرجاني، التعريفات، ص١٨.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص١٦١.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص١٠. ابن النجار، شرح الكوكب، ج٤، ص٤١٨ - ٤١٩. القرافي، شرح التنقيح، ص٤٤٨. مصطفى البغا، أثر الأدلة المختلف فيها، ص٦٤٨. الخن، الأدلة التشريعية، ص٤٧٧.

الاستقراء، أو بالكلي على الجزئي، وهو القياس[1]، أو بالجزئي على الجزئي وهو التمثيل[2]، أو بالكلي على الكلي، وهو قياس أو تمثيل». [3]

ثالثاً: حجيته:

أما الاستقراء التام فهو حجة بلا خلاف، لأن الحكم إذا ثبت لكل فرد من أفراد شيء على التفصيل، فهو لا محالة ثابت لكل أفراده على الإجمال.

وأما الاستقراء الناقص فقد اختلف فيه، لاحتمال تخلف بعض الجزئيات عن الحكم، ولأن معرفة جميع الجزئيات مما يعسر الوقوف عليها، فلا يوثق به إلا إذا تأيد الاستقراء بالإجماع.

والأصح أنه يفيد الظن الغالب. وقد جاء في البحر المحيط أن الشافعي قد احتج بالاستقراء في مواضع كثيرة. [4]

قال الغزالي: «إن الاستقراء إن كان تاماً..... صلح للقطعيات، وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات[5]، لأنه مهما وجد الأكثر على نمط، غلب على الظن أن الآخر كذلك»[6].

---

(١) أي القياس المنطقي الشمولي.

(٢) أي القياس الفقهي.

(٣) ابن النجار، شرح الكوكب، ج٤، ص٤٢١.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص١٠ - ١١. وانظر: المراجع المتقدمة في الهامش رقم (٣) من الصفحة السابقة.

(٥) والفقهيات قد يكون فيها قطعيات.

(٦) الغزالي، المستصفى، ج١، ص١٦٣.

الفرع الثاني

موقف ابن تيمية من الاستقراء ودوره في معرفة المقاصد عنده

يذكر ابن تيمية أن المناطقة قسموا جنس الدليل إلى القياس والاستقراء والتمثيل، فقالوا: لأن الاستدلال إما أن يكون بالكلي على الجزئي أو بالجزئي على الكلي، أو بأحد الجزئيين على الآخر. وربما عبر عن ذلك بالخاص والعام. فقالوا: إما أن يستدل بالعام على الخاص أو بالخاص على العام، أو بأحد الخاصين على الآخر.

وهم يخصون القياس بالأول وهو الشمولي، في حين أن الأصوليين يخصون القياس بالأخير وهو التمثيل. وأما جمهور العقلاء فاسم القياس يتناول عندهم هذا وهذا.[1]

ثم ذكر أنهم يقسمون الاستقراء نوعين:

الأول: وهو: استقراء جميع الجزئيات والحكم عليه بما وجد في جزئياته. وهو يفيد اليقين.

والثاني: وهو: استقراء أكثرها، وهو يفيد الظن.

ثم ذكر أن حصرهم الدليل في ذلك باطل لا دليل عليه، فقد بقي الاستدلال بالكلي على الكلي الملازم له، وهو المطابق له في العموم والخصوص، وكذلك الاستدلال بالجزئي على الجزئي الملازم له، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه، وهذه هي الآيات، كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار، وبالنهار على طلوع الشمس، فليس

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٩، ص١٥٠. الرد على المنطقيين، ص١٦٢.

هذا استدلالا بكلي على جزئي، بل الاستدلال بطلوع معين على نهار معين استدلال بجزئي على جزئي، وبجنس النهار على جنس الطلوع استدلال بكلي على كلي، وكذلك الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة، استدلال بجزئي على جزئي.[1]

ثم رد عليهم قولهم: إن الشمولي يفيد اليقين، وأما التمثيل فلا يفيد إلا الظن، بأن هذا تفريق باطل، بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن، فإن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين، فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقيناً حصل به اليقين، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظناً لم يفد إلا الظن، فقياس الشمول وقياس التمثيل من جنس واحد، بل الثاني أصل للأول. أما الاستقراء فإنه يفيد اليقين إذا كان تاماً.[2]

بعد أن عرف موقف ابن تيمية من الاستقراء من الناحية النظرية، لا بد من معرفة موقفه من الاستقراء من الناحية العملية التطبيقية التوظيفية.

فابن تيمية شيخ الاستقرائيين وإمامهم في إثبات مقاصد الشريعة وغيرها، إذ الاستقراء سمته البارزة وعلامته الظاهرة، إن في الاستدلال، أو الفهم والاستنباط، أو إصدار الأحكام، أو التأليف والكتابة في شتى العلوم الشرعية الأصلية والتبعية. فتراه إذا أراد أن يستدل لقضية ما، حشد لها الآيات والأحاديث وأقوال الأئمة، ما لا تراه عند غيره.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٩، ص١٥٤. الرد على المنطقيين، ص١٦٣. النبوات، ص٢٦٩ - ٢٧٥.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٩، ص١٨٧ - ١٨٨، ١٩٩، ٢٠٣ - ٢٠٤. الرد على المنطقيين، ص١٦٥. وانظر: إبراهيم عقيلي، تكامل المنهج، ص٣٣٣. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص٣٦٥.

وفيما يلي بعض المواقف التي تبين ذلك:

١ - يقول: «كل من استقرى أحوال العالم وجد المسلمين أحد وأسدّ عقلاً، وأنهم ينالون في المدة اليسيرة من حقائق العلوم والأعمال أضعاف ما يناله غيرهم في قرون وأجيال، وكذلك أهل السنة والحديث تجدهم كذلك ممتعين».

ثم أفاض للاستدلال على ذلك بالمنقول والمعقول. (١)

٢- استدل على أن الأصل في الأشياء الإباحة ببضعة عشر وجهاً من الكتاب والسنة والإجماع والاعتبار(٢)، وخلال ذلك استدل على أن النجاسة إذا تحولت بغير فعل الإنسان وكسبه إلى طاهر صارت طاهرة(٣).

ومع هذا فهو يقول: «لولا أني كتبت هذا من حفظي لاستقصيت القول على وجه يحيط بما دق وجل». (٤)

٣- استدل باستقراء وتدبر أحوال العالم أن كل صلاح في الأرض سببه توحيد الله وعبادته، وطاعة رسوله ﷺ، وكل شر في العالم وفتنة وبلاء وقحط وتسليط عدو وغير ذلك، سببه مخالفة الرسول والدعوة إلى غير الله. (٥)

٤- تراه كثيراً ما يقول: «قد تدبرت عامة ما رأيته من كلام السلف مع كثرة البحث عنه، وكثرة ما رأيته من ذلك»(٦).

٥- وكثيرا تراه يقول: « ومن تدبر الأصول المنصوصة المجمع عليها، والمعاني الشرعية المعتبرة في الأحكام الشرعية، وكان فقيهاً خبيراً بمآخذ

---

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٨ وما بعدها.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢١، ص٥٣٤ - ٦٣٤.

(٣) المصدر نفسه، ج٢١، ص٦٠١.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢١، ص٥٧٢.

(٥) المصدر نفسه، ج١٥، ص٢٥.

(٦) المصدر نفسه، ج١٧، ص١٨٢.

الأحكام الشرعية، وأزال عنه الهوى، تبين له أن هذا هو أصوب الأقوال »[1].

مما تقدم يتبين أن ابن تيمية يأخذ بالاستقراء ويحتج بـه في الناحيـة العمليـة والتطبيقية، فباستقراء كتب ابن تيمية، يتضـح أنـه يوظفـه في الاسـتدلال علـى قضايا العقيدة والفقه والأصـول عشـرات المـرات، بـل هـو السـمة البـارزة في استدلالاته. مما يدل على سعة إطلاعه على الشريعة أصولها وفروعها.

هذا، ومن الأمثلة على استدلاله بالاستقراء للكشف عـن المقـاصد مـا يلي:

١- استدلاله على قاعدة سد الذرائع - كما سيأتي في علاقتها بالمقـاصد- إذ يقول: «أما شواهد هذه القاعدة فأكثر من أن تحصى»[2].

٢- استدلاله على بطلان الحيل بطريقـين، الأولى تضمنـت ثلاثـين دليـلاً، والثانية تضمنت اثني عشر مسلكاً[3]، وما وضع كتابه -بيان الدليل على بطلان التحليل- إلا لذلك.

٣- كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيـم»، خير مثـال على ذلك، فقد وضعه لبيان هـذا المقصـد العظيـم مـن الشـريعة، فيقـول: «إذا كانت مخالفتهم سبباً لظهور الدين، فإنما المقصود بإرسال الرسل أن يظهـر ديـن الله على الدين كله، فتكون نفس مخالفتهم من أكبر مقاصد البعثة»[4].

ويقول: «ولما قد عم كثيراً من الناس من الابتلاء بذلـك، حتـى صـاروا في نوع الجاهلية، فكتبت ما حضرني الساعة، مع أني لو استوفيت ما في ذلـك مـن الدلائل وكـلام العلمـاء، واسـتقريت الآثـار في ذلـك، لوجـدت فيـه أكثر مما

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢١، ص٥٠٨. بتصرف.

(٢) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٣٥٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص٦٠.

كتبته».[1] «فنحن نذكر من آيات الكتاب ما يدل على أصل هذه القاعدة في الجملة، ثم نتبع ذلك الأحاديث المفسرة لمعاني ومقاصد الآيات بعدها».[2]

٤- قوله: «إذا تدبرت القرآن والتوراة وجدتهما يتفقان في عامة المقاصد الكلية من التوحيد والنبوات والأعمال الكلية وسائر الأسماء والصفات».[3] ثم ذكر جملة كثيرة من الآيات والأحاديث الدالة على ذلك.

٥- في معرض رده على من زعم أنه لم يوجد من الشارع نص يعصم من الوقوع في المهالك، ذكر آيات وأحاديث كثيرة تدل على خلاف ذلك، ثم قال: «وهذه الجملة يعلم تفصيلها بالبحث والنظر والتتبع والاستقراء والطلب لعلم هذه المسائل في الكتاب والسنة، فمن طلب ذلك وجد في الكتاب والسنة من النصوص القاطعة للعذر في هذه المسائل ما فيه غاية الهدى والبيان والشفاء».[4]

٦- قوله: «إن أهل العناية بعلم الرسول، العالمين بالقرآن وتفسير الرسول والصحابة والتابعين لهم بإحسان، والعالمين بأخبار الرسول والصحابة والتابعين لهم بإحسان، عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم، ولهذا كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر، كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن، ونقل الصلوات الخمس والقبلة، وصيام شهر رمضان، وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر، كان ذلك كنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر. ومعلوم أن النقل المتواتر يفيد العلم اليقيني، سواء كان التواتر لفظياً أو معنوياً».[5]

٧- قوله: «هذه القاعدة الجامعة التي ذكرناها من أن العقود تصح بكل ما

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص٢.

(٢) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص١٣.

(٣) ابن تيمية، شرح الأصفهانية، ص١٥٢.

(٤) ابن تيمية، درء التعارض، ج١، ص٧٥.

(٥) المصدر نفسه، ج١، ص١٩٥.

دل على مقصودها من قول أو فعل، هي التي تدل عليها أصول الشريعة». [1]

وبعد أن ذكر طائفة عظيمة وكثيرة من الآيات وأوجه الدلالة فيها، قال: «إن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها في دنياهم، فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله أو أوجبها رسوله لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع. وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر».

ثم قال: «وأما السنة والإجماع: فمن تتبع ما ورد عن النبي ﷺ والصحابة من أنواع المبايعات والمؤاجرات والتبرعات، علم ضرورة أنهم لم يكونوا يلتزمون الصيغة من الطرفين، والآثار في ذلك كثيرة ليس هذا موضعها». [2]

٨- يقول: «والله سبحانه إنما حرم علينا الخبائث تنزيهاً لنا عن المضار، وأباح لنا الطيبات كلها، لم يحرم علينا شيئاً من الطيبات، كما حرم على أهل الكتاب -بظلمهم- طيبات أحلت لهم، ومن استقرى الشريعة في مواردها ومصادرها، واشتمالها على مصالح العباد في المبدأ والمعاد تبين له من ذلك ما يهديه الله إليه». [3]

٩- أنه يرجع العلم بصحيح القياس وفاسده إلى استقراء أصول الشريعة وتدبرها، والخبرة بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة، والرحمة السابغة، والعدل التام. [4]

١٠- ذكر أن تدبر أصول الشرع يدل على أنه إذا تعارضت المصلحة

---

(١) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص١٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٤ - ١٣٥.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢١، ص٥٢٨.

(٤) المصدر نفسه، ج٢٠، ص٥٨٣.

والمفسدة قدم أرجحهما، وأنه يدفع أعظم الضررين باحتمال أدناهما. [1]

١١- قوله: «من استقرى ما جاء به الكتاب والسنة تبين له أن التكليف مشروط بالقدرة على العلم والعمل، فمن كان عاجزاً عن أحدهما سقط عنه ما يعجزه، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها». [2]

وبعد، فهذا غيض من فيض استدلاله بالاستقراء على تعرف مقاصد الشريعة وحكمها، وهذا ما سيتضح خلال تطبيقاته على المقاصد، وإسهاماته فيها.

وخلاصة القول: إن توظيف ابن تيمية للاستقراء في المقاصد يتجلى في المجالات التالية:

الأول: إثبات المقاصد وتوكيدها وقطعيتها. وهذا ما سيظهر عند حديثه عن قطعية المقاصد.

الثاني: تفسير نصوص الكتاب والسنة، وبيان المراد منها.

الثالث: الاستدلال على الأحكام الشرعية.

وهذان المجالان - الثاني والثالث - سيأتي الحديث عنهما بعد قليل عند دور المقام والسياق في معرفة المقاصد.

الرابع: ترتيب مقاصد الشريعة، والترجيح بينها عند التعارض، كما سيأتي قريباً.

الخامس: تقعيد القواعد المقاصدية، كما سيأتي في بابه.

السادس: معرفة المقاصد وتبينها - سواء المقاصد العامة أو الخاصة أو

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢١، ص٥٣٨ - ٥٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ج٢١، ص٦٣٤. وانظر: ج١٩، ص٨٧، ٢٠٣. القواعد النورانية، ص١٦٥.

الجزئية - وهو الذي يعنينا هنا وذلك إما باستقراء الأحكام الشرعية، أي الأوامر والنواهي. أو استقراء علل الأوامر والنواهي.

ومثال ذلك ما تقدم من الأمثلة التي ذكرتها سابقاً.

وكذلك استدلاله بعلل الأحاديث التي فيها النهي عن تخصيص أيام معينة أو أوقات معينة بصوم أو صلاة[1]، فلفظ النهي يقتضي أن الفساد ناشئ من جهة الاختصاص، وأن ذلك دال على بدعية الاختصاص، وأن الشارع لم يقصد إيقاع ذلك.[2]

ومثاله أيضاً ذكره أنه ﷺ «نهى عن أن يبيع الرجل على بيع أخيه أو أن يسوم الرجل على سوم أخيه، أو يخطب على خطبة أخيه»[3].

وقال: «لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها، فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم».[4] ونهى عن النجش[5]، ونهى عن تلقي السلع، ونهى عن بيع حاضر لباد، وقال: «دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»[6]، فيعلل الحديث الأول بما فيه من فساد ذات البين، كما يعلل به في الحديث الثاني (لا تنكح المرأة...) وإن كان الثاني يظهر التعليل فيه ما لا يظهر في الأول، فإنما ذاك لأنه لا يظهر فيه وصف مناسب للنهي إلا هذا.[7]

---

(١) مثل حديث أبي هريرة: «لا تخصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي، ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الليالي، إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم». مسلم، صحيح مسلم، ج٢، ص٨٠١. وانظر بقية الأحاديث المصدر نفسه. ابن الأثير، جامع الأصول، ج٦، ص٣٥٩. المصدر اللاحق.

(٢) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص٢٨٦ - ٢٨٧.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، ج٤، ص٣٥٢ - ٣٥٣.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، ج٩، ص١٦٠. الهيثمي، موارد الظمآن، ص٣١٠. الشوكاني، نيل الأوطار، ج٧، ص٣٢٤.

(٥) البخاري، صحيح البخاري، ج٤، ص٣٥٥.

(٦) المصدر نفسه، ج٤، ص٣٧٠، ٣٧٣. مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص١١٥٧.

(٧) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص٢٨٥.

وباقي الأحاديث معللة بما فيها من التغرير أو الضرر، وهذا كله دليل على وجوب مراعاة حق المسلم وترك إضراره بكل طريق، إلا أن يصدر منه أذى، وعلى المنع من نيل الغرض بخديعة المسلم والتحايل عليه[1] [2].

ومما يلزم التنبيه عليه هو أن اعتبار الأوامر والنواهي وعللها طريقاً من طرق معرفة المقاصد، قد برز عند كل من الشاطبي[3] وابن عاشور.[4]

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٣١٥ - ٣١٧، ٥٩٧.

(٢) وانظر: تتبعه أحاديث العدة، ثم قال: فإن من أكبر المقاصد بالاستبراء أن لا يختلط الماءان ولا يشتبه النسب، المصدر نفسه، ص٣٤٤ - ٣٤٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٩٣ - ٣٩٤.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٠ - ٢١.

المطلب الثاني

ضبط اللسان العربي

إن اللغة عند ابن تيمية ليست طريقاً من طرق العلم الثلاث، والتي تتحدد في الخبر والحس والعقل، وإنما هي أداة تواصل وتعبير عما يتصوره الإنسان ويشعر به، فهي وعاء للمضامين المنقولة سواء أكان مصدرها الوحي أم الحس أم العقل. كما أنها أداة لتمحيص المعرفة الصحيحة ولضبط التخاطب السليم، فهي من لوازم المنهج العلمي عنده. [1] والعلم بها ضروري لفهم نصوص الوحي فهما سليماً، ولمعرفةمقاصده ومراده.

فاهتمام ابن تيمية باللغة ليس غاية في حد ذاته، وإنما هو وسيلة لفهم أقوال الشارع وتحقيق مقاصده. ولقد عز على ابن تيمية وهو الغيور على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، أن تصير الألفاظ الشرعية مائعة تؤول حسب الأهواء والأغراض، وتحمل ما لا تحتمله من المعاني، بحيث لم تعد مبينة لمراد الشارع وقصده، على ما ادعاه الفلاسفة وكثير من الفرق الباطنية.

لهذا السبب تجرد ابن تيمية لبيان مراد الشارع ومقاصده، بملاحظة وتدبر واستقراء مختلف الاستعمالات الشرعية، وبالمقارنة بينها وبين كلام العرب الذين عاصروا التنزيل أو كانوا قبله أو بعده بقليل، لضبط المفاهيم الشرعية حتى يتميز الحق من الباطل[2].

يقول ابن تيمية في بيان أهمية اللغة: «إن الله سبحانه علم آدم الأسماء

---

(١) إبراهيم عقيلي، تكامل المنهج، ص١٠٩. ابن تيمية، درء التعارض، ج٢، ص١٣٤. الرد على المنطقيين، ص٩٤ - ٩٨، ٣٨٤ - ٣٨٥. نقض المنطق، ص٢٠٢ - ٢٠٣.

(٢) إبراهيم عقيلي، تكامل المنهج، ص١١٦ - ١١٧.

كلها، وقد ميز كل مسمى باسم يدل على ما يفصله من الجنس المشترك، ويخصه دون ما سواه، ويبين به ما يرسم معناه في النفس، ومعرفة حدود الأسماء واجبة، لأنها بها تقوم مصلحة بني آدم في النطق، الذي جعله الله رحمة لهم، لا سيما حدود ما أنزل الله في كتبه من الأسماء كالخمر والربا، فهذه الحدود هي الفاصلة المميزة بين ما يدخل في المسمى ويتناوله ذلك الاسم وما دل عليه من الصفات، وبين ما ليس كذلك، ولهذا ذم الله سبحانه من سمى الأشياء بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان، فإنه أثبت للشيء صفة باطلة كإلهية الأوثان ». (1)

بل إن ابن تيمية يرد على الذين ينزلون ألفاظ القرآن على غير لغة العرب واصطلاحهم، ويغيرون المعنى العربي بمعنى حادث، سواء كان أخص من المعنى العربي أو أعم، أو مغاير له. إذ يقول: «إن الاستدلال بالقرآن إنما يكون على لغة العرب التي أنزل بها، بل قد نزل بلغة قريش، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾ [إبراهيم، الآية: ٤] وقال: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ [الشعراء، الآية: ١٩٥]. فليس لأحد أن يحمل ألفاظ القرآن على غير ذلك من عرف عام واصطلاح خاص - بل لا يحمله إلا على معان عنوها بها- إما أخص من المعنى اللغوي، أو أعم، أو مغاير له، لم يكن له أن يضع القرآن على ما وضعه هو، بل يضع القرآن على مواضعه التي بينها الله لمن خاطبه بالقرآن بلغته، ومتى فعل غير ذلك كان ذلك تحريفاً للكلام عن مواضعه». (2)

وابن تيمية يرى أن تعلم اللغة العربية من الدين، وأنه فرض واجب لفهم مقاصد الكتاب والسنة ومراد الشارع من خطابه، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهمان إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو

---

(1) ابن تيمية، نقض المنطق، ص١٩٣ - ١٩٤. درء التعارض، ج٧، ص١٣٦. الرد على المنطقيين، ص٥١.

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص٤٩٢ - ٤٩٣.

واجب، ثم منها ما هو واجب على الأعيان ومنها ما هو واجب على الكفاية[1]، فلا سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان، وصارت معرفته من الدين، وصار اعتياد التكلم به أسهل على أهل الدين في معرفة دين الله، وأقرب إلى إقامة شعائر الدين، وأقرب إلى مشابهتهم للسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار في جميع أمورهم. [2] لذلك فإنه يرى أن الطريق لذلك اعتياد الخطاب بالعربية، حتى يتلقنها الصغار في الدور والمكاتب، فيظهر شعار الإسلام وأهله، ويكون ذلك أسهل على أهل الإسلام في فقه معاني الكتاب والسنة وكلام السلف، وإن اعتياد اللغة يؤثر في العقل والخلق والدين، تأثيراً قوياً بيناً، ويؤثر أيضاً في مشابهة صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين، فمشابهتهم تزيد العقل والدين والخلق. وبناءً عليه فإنه يكره اعتياد الخطاب بغير العربية التي هي شعار الإسلام ولغة القرآن، حتى يصير عادة للمتكلم، بل إنه يعده من التشبه بالأعاجم. [3]

ولا بد في هذا المقام من معرفة العلاقة والرابطة بين اللغة العربية والاصطلاحات الشرعية، وذلك من خلال رؤية ابن تيمية لذلك.

يقول ابن تيمية: «تنازع الناس هل في اللغة أسماء شرعية نقلها الشارع عن مسماها في اللغة، أو أنها باقية في الشرع على ما كانت عليه في اللغة، لكن الشارع زاد في أحكامها لا في معنى الأسماء؟ وذهبت طائفة ثالثة إلى أن الشارع تصرف فيها تصرف أهل العرف، فهي بالنسبة إلى اللغة مجاز، وبالنسبة إلى عرف الشارع حقيقة. والتحقيق أن الشارع لم ينقلها ولم يغيرها ولكن استعملها مقيدة

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص٢٠٧. وانظر: الجواب الصحيح، ج١، ص١٨٩ - ١٩٠.

(٢) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص١٦٢. وانظر: مجموع الفتاوى، ج٣٢، ص٢٥٥.

(٣) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص٢٠٦ - ٢٠٧. وانظر: القواعد النورانية، ص١٣١. مجموع الفتاوى، ج٣٢، ص٢٥٥.

لا مطلقة، كما يستعمل نظائرها»[1]. وما أشار إليه ابن تيمية هنا هو في الحقيقة مسألة أصولية اختلف فيها العلماء، وهي أنه هل يتصور أن يستعمل الشارع الألفاظ العربية في معان شرعية جديدة غير المعاني العربية الأصلية للكلمة، بمعنى أن الشارع قد يفرغ الكلمة من معناها الأصلي اللغوي ويملؤها بمعنى شرعي جديد، أم أنه يبقيها على أصلها اللغوي ويضيف إليها بعض الشروط حتى تصبح شرعية؟ فذهب القاضي الباقلاني والغزالي[2] والآمدي[3] وتبعهم ابن تيمية كما هو واضح من موقفه، إلى المنع من نقل الكلمة من معناها اللغوي بالكلية إلى معنى شرعي جديد.

وذهب المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء إلى جواز ذلك[4]. وهذا الذي أرجحه، ذلك لأنه يلزم أن نقول في تعريف الصلاة: هي دعاء مشروط له الركوع والسجود، والحج هو: القصد بشرط الطواف والسعي. وهذا غير صحيح، بل الصلاة شرعاً ركوع وسجود والدعاء أصبح تبعاً فيها. والحج: الطواف والسعي، والقصد أحد أركانه، وأصبح أصل الحج وأساسه الوقوف بعرفة.

وعلى كل حال، فخلاصة القول: إن الأصل في معرفة مقاصد الشارع هو ما يدلنا عليه من مراده بتصرفاته وعادته، واللغة العربية وسيلة لذلك، فهي محكومة لا حاكمة، يجلي هذا ابن تيمية بقوله: «مما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم، ولهذا قال الفقهاء: الأسماء ثلاثة أنواع: نوع يعرف حده بالشرع، كالصلاة والزكاة، ونوع يعرف

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٧، ص٢٩٨.
(٢) الغزالي، المستصفى، ج٣، ص١٧ - ١٨.
(٣) الآمدي، الإحكام، ج١، ص٣٥.
(٤) المصدرين السابقين.

حده باللغة كالشمس والقمر، ونوع يعرف حده بالعرف كلفظ القبض، ولفظ المعروف في قوله تعالى: ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [النساء، الآية: ١٩] ونحو ذلك». [1] «فباب فقه النصوص غير باب حفظ ألفاظ اللغة». [2] والفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة، لعلمهم بمقاصد الرسول، كما يعلم أتباع بقراط وسيبويه ونحوهما من مقاصدهما ما لا يعلم بمجرد اللغة. [3]

---

(١) ابن تيمية مجموع الفتاوى، ج٧، ص٢٨٦. ج١٣، ص٢٧ - ٢٨. ج٢٠، ص٣٤٥. وانظر: القواعد النورانية، ص١٣٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٤١١.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص٥٦ - ٥٧.

المطلب الثالث

سياق الخطاب

إن العلم بأسلوب الشارع وعادته وطريقته في التعبير عن الأحكام الشرعية ومقاصدها ضروري جداً، إذ التخاطب بين المتكلمين ما وضع إلا لقصد الفهم والتواصل والتفاعل بينهم. فالعلاقة إذا بين المقاصد والخطاب الشرعي وطيدة جداً، إذ هما توأمان لا ينفصمان، فهو وسيلة إلى إدراكها وفهمها، مع كونه منبعها ومصدرها.

يقصد بسياق الكلام تتابعه وأسلوبه الذي يجري فيه[1]، وإن أفضل قرينة تدل على حقيقة معنى اللفظ موافقته لما سيق له من القول واتفاقه مع جملة المعنى وائتلافه مع القصد الذي جاء الكلام لأجله.[2]

فلا بد من ربط الكلام مع بعضه أوله وآخره، وسببه وغايته، حتى يفهم المراد منه. يقول الغزالي: «يكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة. ثم إن كان نصاً لا يحتمل، كفى فيه معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف المراد منه حقيقة، إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف... وإما إحالة على دليل العقل... وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات، وسوابق ولواحق، لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر، حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد، أو توجب ظناً. وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة،

---

(١) إبراهيم أنيس وجماعة، المعجم الوسيط، ج١، ص٤٦٥.

(٢) إدريس حمادي، الخطاب الشرعي، ص١٤٩. الغزالي، شفاء الغليل، ص٥١.

فتتعين فيه القرائن »[1].

يتلخص من كلامه أن مراد الشارع يعرف بمجرد اللغة، إن كان غير محتمل لمعنى آخر غير لغوي، وإلا عرف ذلك بالقرائن المقالية أو العقلية أو الحالية.

وابن تيمية يرى أن أصح الطرق في تفسير القرآن، أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر، ثم بالسنة ثم بأقوال الصحابة والتابعين، هذا بالإضافة إلى معرفة سبب نزول الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب[2]. وهذا ما التزمه ابن تيمية تماماً، في استقرائه العجيب الفذ عند تفسير القرآن والسنة والاستدلال بهما.

إذن من الضرورة بمكان أن يفسر كلام المتكلم بما يفهم منه مراده وقصده، وهذا يعرف من عادته وعرفه، ولا يجوز أن يفسر كلامه بما لا يريده بكلامه ولا يقصده.

قال ابن تيمية: «اللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم من عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه. ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصديه إرادية اختيارية، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى، فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته. ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ﷺ ومراده بها، عرف عادته في خطابه، وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره.

ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظاً من القرآن والحديث، أن يذكر نظائر ذلك اللفظ، ماذا عنى بها الله ورسوله ﷺ، فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث، وسنة الله ورسوله ﷺ التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج٣، ص٣٠. أساس القياس، ص٥٢. وانظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٢١٨.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٣، ص٣٣٩، ٣٦٣ - ٣٦٤.

من كلامه». [1]

وعلى كل حال فلا بد من اعتبار جملة من الشروط اللازمة لتحديد المعنى **المراد فعلاً من طرف الشارع أهمها:**

١- معرفة عادة الشارع في الخطاب، وأسلوبه في التعبير والبيان، وذلك باستقراء مختلف استعمالات الألفاظ ودلالتها على المعاني وتتبعها وسبرها، ومعرفة الوجوه والنظائر في كلامه.

٢- معرفة السياق الذي ورد فيه اللفظ، حتى يمكن تحديد مراد الشارع وقصده، وذلك بالنظر إلى القرائن الحالية والمقالية.

فمدلولات الألفاظ تختلف باختلاف الحال والزمان، فحال المتكلم والمخاطب لا بد من اعتبارها، إذ الكلام يختلف بحسب حالين ومخاطبين وزمانين وبيئتين، ولا بد كذلك من اعتبار القرائن المقالية المحتفة بالخطاب والمقام الذي ورد فيه. [2]

إذن يظهر دور المقام والسياق في معرفة مقاصد الشارع عند ابن تيمية في مجالين:

الأول: فهم الكتاب والسنة وتفسيرهما ومعرفة المراد بهما والاستنباط منهما.

الثاني: معرفة الاستدلال بهما والاعتراض والجواب، وطرد الدليل ونقضه، وهذا نافع في كل علم خبري أو إنشائي، وفي كل استدلال أو معارضة، من الكتاب والسنة، وفي سائر أدلة الخلق. [3]

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٧، ص١١٥، ١٦٩. ج١٦، ص٤٣٢.

(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج١، ص٤٩ - ٥٠. وانظر: إبراهيم عقيلي، تكامل المنهج، ص١١٨ - ١١٩. محمّد الجيزاني، معالم أصول الفقه، ص٣٨١ - ٣٨٥.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٦، ص١٨ - ١٩. ج١٣، ص٣٣٣.

المطلب الرابع

الاقتداء بالصحابة

يحرص ابن تيمية كل الحرص على أن يربط المسلمين بأقوال الصحابة وفهمهم وفقههم، لأنهم ألصق الناس بالنبي ﷺ، وأعلمهم بمقاصده.

فقد قال: «الخلفاء الراشدون وسائر العشرة المبشرين بالجنة وغيرهم هم أعلم الأمة وأخصها بعلم الرسول». [(١)] فأبو بكر وعمر كان اختصاصهما بالنبي ﷺ فوق اختصاص غيرهما، وأبو بكر كان أكثر اختصاصا، فإنه كان يسمر عنده عامة الليل يحدثه في العلم والدين ومصالح المسلمين[(٢)] فهما أقوى الصحابة معرفة بمقاصد النبي وخبرة بمصالح المسلمين[(٣)] والخلفاء الأربعة لهم في تبليغ كليات الدين، ونشر أصوله، وأخذ الناس ذلك عنهم، ما ليس لغيرهم[(٤)] وهذا ابن عباس رضي الله عنهما، حبر الأمة، وترجمان القرآن، مقدار ما سمعه من النبي ﷺ لا يبلغ نحو العشرين حديثاً، الذي يقول فيه: سمعت ورأيت، وسمع الكثير من الصحابة، وبورك له في فهمه والاستنباط منه، حتى ملأ الدنيا علماً وفقهاً، قال أبو محمّد بن حزم: وجمعت فتواه في سبعة أسفار كبار، وهي بحسب ما بلغ جامعها، وإلا فعلم ابن عباس كالبحر، وفقهه واستنباطه وفهمه في القرآن بالوضع الذي فاق به الناس، وقد سمعوا ما سمع، وحفظوا القرآن كما حفظه، ولكن أرضه كانت من أطيب الأراضي، وأقبلها للزرع، فبذر فيها النصوص، فأنبتت من كل زوج كريم، وكما أن أبا هريرة رضي الله عنه أحفظ

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٤، ص٩١.

(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص٤٠٠. ج٢٠، ص٢٣٤.

(٣) المصدر نفسه، ج١١، ص٧٨، ج٧، ص٥٠٣. منهاج السنة، ج٦، ص٥٦. ج٨، ص٢١٠.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٧، ص٤٢٣.

منه، بل هو حافظ الأمة على الإطلاق، إلا أن همة ابن عباس كانت مصروفة إلى التفقه، والاستنباط، وتفجير النصوص، وشق الأنهار منها واستخراج كنوزها».

وبعد كل ما تقدم من كلام ابن تيمية فإنه يقول: «وبكل حال فهم أعلم الأمة بحديث الرسول، وسيرته ومقاصده وأحواله[1]. فالرجوع إليهم في معاني الألفاظ متعين سواء كانت لغوية أو شرعية.[2]

فللصحابة فهم في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين، كما أن لهم معرفة بأمور من السنة وأحوال الرسول لا يعرفها أكثر المتأخرين، فإنهم شاهدوا الرسول، وعاينوا التنزيل، وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله مما يستدلون به على مرادهم، ما لم يعرفه أكثر المتأخرين الذين لم يعرفوا ذلك.[3] فرسول الله ﷺ هو المعبر عن كتاب الله وما أراد وما قصد، وأصحابه أعلم بذلك من غيرهم».[4]

وخلاصة ما توصل إليه ابن تيمية في هذا الباب أن المنقول عن النبي ﷺ شيئان: ألفاظه وأفعاله، فمن كان له اختصاص بالرسول ومزيد علم بأقواله وأفعاله، حصل له من معاني ألفاظه ومقاصده بأفعاله ما لم يحصل لغيره، وأولى الناس بهذه المنزلة هم صحابة النبي ﷺ، فكان عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومقاصد الدين ما لم يكن عند غيرهم.[5]

فامتاز فقههم عن فقه غيرهم بأنهم نظروا إلى معاني الألفاظ ومقاصدها لا

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٤، ص٩٤ - ٩٥. ج٢٧، ص٣١٧. ج٧، ص٤٣٦. نقض المنطق، ص٨٠ - ٨١. القواعد النورانية، ص١٨٠

(٢) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٦٦.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٢٠٠. ج١٣، ص٣٦٤.

(٤) المصدر نفسه، ج١٩، ص٣٩١.

(٥) ابن تيمية، درء التعارض، ج١، ص١٨٥، ١٩٥ - ١٩٦.

إلى صورها وأشكالها[1] وأنهم منحوا من حقائق العبادات وخالص الديانات وإحاطة بأسرار الأمور وبواطنها ما لم يمنح غيرهم.[2]

فأعلم الناس بمقاصد الدين وحكمه وغاياته «أخصهم بالرسول وأعلمهم بأقواله وأفعاله وحركاته وسكناته، ومدخله ومخرجه، وباطنه وظاهره، وأعلمهم بأصحابه وسيرته وأيامه، وأعظمهم بحثاً عن ذلك وعن نقلته، وأعظمهم تديناً به واتباعاً له واقتداءً به».[3]

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٥، ص٢٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص٨٤.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٤، ص٨٥.

المطلب الخامس

دلالة المقاصد الأصليةعلى المقاصد التبعية

ينظر ابن تيمية دائماً إلى المقاصد الأصلية المرادة من خطاب الشارع، وفي نفس الوقت ينظر إلى المقاصد الفرعية التابعة لهذه المقاصد.

فالمقاصد الأصلية تمد المقاصد التابعة الفرعية وتثبتها، والمقاصد التابعة الفرعية تكمل الأصلية وتحفظها.[1]

والمقاصد التابعة تكون مرادة للشارع إذا قامت بدورها، أي إذا ثبتت ورسخت المقاصد الأصلية، أما إذا ناقضت التابعة الأصلية بطلت التابعة وحرمت، وصارت غير مرادة ومقصودة للشارع.

يقول ابن تيمية: «الحسنات تعلل بعلتين: إحداهما: ما تتضمنه من جلب المصلحة والمنفعة، والثانية: ما تتضمنه من دفع المفسدة والمضرة.

وكذلك السيئات تعلل بعلتين: إحداهما: ما تتضمنه من المفسدة والمضرة، والثانية: ما تتضمنه من الصدّ عن المنفعة والمصلحة.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ [العنكبوت، الآية: ٤٥] فبين الوجهين جميعاً، فقوله: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ بيان لما تتضمنه من دفع المفاسد والمضار، فإن النفس إذا قام بها ذكر الله ودعاؤه - لا سيما على وجه الخصوص- أكسبها ذلك صفة صالحة تنهاها عن الفحشاء والمنكر، كما يحسه الإنسان من نفسه، ولهذا قال تعالى: ﴿ وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ﴾ [البقرة، الآية: ٤٥] فإن القلب يحصل له من الفرح والسرور وقرة العين ما يغنيه عن اللذات المكروهة،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص١٩٣. ج١٠، ص٢٤٨. بيان الدليل، ص٢٤٠. مختصر الفتاوى المصرية، ص١٤٥.

ويحصل له من الخشية والتعظيم لله والمهابة وكل واحد من رجائه وخشيته ومحبته ناه ينهاه ».[1] وقوله: ﴿ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ بيان لما فيها من المنفعة والمصلحة، أي ذكر الله الذي فيها أكبر من كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر، فإن هذا هو المقصود لنفسه، كما قال: ﴿ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْاْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ [الجمعة، الآية: ٩]، والأول تابع، فهذه المنفعة والمصلحة أعظم من دفع تلك المفسدة.

فمن هذا النص يفهم أن ذكر الله هو المقصود الأصلي، وأن كون الصلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر، مقصد تابع فرعي مثبت للأول ومقوٍّ له، وهو مراد لله سبحانه، ولكن إرادة تبعية لا أصلية، كالنهي عن البيع وقت الجمعة فهو مقصد تابع لمقصد أصلي هو السعي إلى ذكر الله. ويذكر في موضع آخر: «المقصودات إما أن تكون مقصودة لنفسها أو لغيرها، والمقصود لغيره يستلزم وجود المقصود لنفسه».[2]

وأن ما أمر به الشارع إما أن يكون مقصوداً للشارع، أو لازماً لمقصود الشارع، وهو ما لا يتم مقصود الواجب أو المستحب إلا به.[3]

فالسبب الذي لا بد منه للواجب هو واجب بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، وينبغي أن يفرق بين الوجوب الشرعي الأمري القصدي وبين الوجوب العقلي الوجودي القدري.[4] وهو يعتبر أن أسباب الحكم وشروطه مقتضية ومكملة لمصلحة الحكم.[5]

ومما يوضح نظر ابن تيمية إلى المقاصد الأصلية والتبعية، والاستدلال على

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص١٩٢ - ١٩٣.
(٢) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص٢٠٤.
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٢٢٩.
(٤) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٤٢٨ - ٤٢٩، ١٧٩.
(٥) المصدر نفسه، ص٢٤٣.

أن المقاصد التبعية مرادة ومقصودة للشارع إذا كانت مؤكدة ومثبتة للأصلية، وأن التبعية غير مقصودة للشارع إذا قصد بها إبطال المقاصد الأصلية ونقضها، أنه استثمر ذلك في إبطال الحيل وتحريم نكاح المتعة والتحليل وفي وضع القواعد لذلك، **ويتضح هذا بالنقاط التالية:**

١- يقول ابن تيمية: «وبالجملة فقد نصب الشارع إلى الأحكام أسبابا تقصد لحصول تلك الأحكام فمن دل عليها وأمر بها من لم يفطن لها ممن يقصد الحلال ليقصد بها المقصود الذي جعلت من أجله فهذا معلم خير»[1] فهو يرى أنه يسترشد بالمقصد الأصلي إلى معرفةالمقصد التبعي الخادم له، بل إن الإرشاد إليه من تعليم الخير للناس.

٢- أنه ذكر أن من أقسام الحيل أن يقصد حل ما حرم الشارع، وقد أباحه على سبيل الضمن والتبع إذا وجد بعض الأسباب، أو سقوط ما أوجبه وقد أسقطه على سبيل الضمن والتبع إذا وجد بعض الأسباب. **وهذا حرام من وجهين:**

الأول: أنه ناقض قصد الشارع.

الثاني: أن ذلك السبب الذي يقصد به الاستحلال، لم يقصد به مقصوداً يجامع حقيقته بل قصد به مقصوداً ينافي حقيقتة ومقصوده الأصلي، أو لم يقصد به مقصوده الأصلي، بل قصد به غيره فلا يحل بحال.

وهذا تماماً ما ينطبق على نكاح المحلل، فقال من قال بجوازه: «الرجل إذا قصد التحليل لم يقصد محرماً، فإن عود المرأة إلى زوجها بعد زواج حلال، والنكاح الذي يتوصل به إلى ذلك حلال». وهذا جهل، فإن عود المرأة إلى زوجها إنما هو حلال إذا وجد النكاح الذي هو النكاح، والنكاح إنما هو مباح

(١) المصدر السابق، ص١٧٩.

إذا قصد به ما يقصد بالنكاح، فالأصل في العقد أن يقصد به فوائده وثمراته، والطلاق هنا رفع للثمرات والفوائد، والشيء يفعل لأغلب فوائده ومقاصده التي تستدعي بقاءه ودوامه، ولا يفعل لأندر فوائده ومقاصده التي لا تكون منافية لحقيقته بل مجامعة ومستلزمة له، فكيف إذا كانت مناقضة وهادمة له ودافعة لحقيقته، فحقيقة النكاح إنما تتم إذا قصد به ما هو مقصوده أو قصد نفس وجوده أو وجود بعض لوازمه وتوابعه، والنكاح ليس مقصوده في الشرع ولا في العرف الطلاق الموجب لتحليل المحرمة فإن الطلاق رفع النكاح وإزالته، وقصد إيجاد الشيء لإعدامه من غير غرض يتعلق بنفس وجوده محال[1] وحقيقة النكاح ومقصوده حصول الصلة بين الزوجين التي تتضمن حصول السكن والازدواج بين الزوجين لمنفعة المتعة وتوابعها، والمودة والرحمة والعشرة والصحبة ومعاهدة الأهل وتربية الأخوات وهو مثل الأخوة والصحبة والموالاة ونحو ذلك من الصلات التي تقتضي رغبة كل واحد من المتواصلين في الآخر بل هو من أوكد الصلات، فإن صلاح الخلق وبقاءه لا يتم إلا بهذه الصلة بخلاف تلك الصلات فإنها مكملات للمصالح.[2]

فيظهر من كلام ابن تيمية أن المقصد الأصلي للنكاح هو بقاء الخلق وصلاحه، أي بقاء النسل واستمراره، وباقي المقاصد إنما هي تابعة ومكملة لذلك المقصد، فهي تستدعي بقاءه ودوامه فهي مستلزمة لحصوله، لذلك فهي مقصودة لله ومرادة له، وبناءً عليه فكل مقصود تبعي خادم و مكمل لمقصود الله الأصلي هو مقصود لله لزوماً لأنه مثبت ومؤكد للمقصد الأصلي.

٣- لقد سبق من كلام ابن تيمية أن العبادات لها مقاصد تابعة لمقاصدها الأصلية، ومع ذلك فإنه ينبه في الوقت نفسه على أن هذه المقاصد التابعة لا

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٢٣٧ - ٢٣٨، ٢٤٦.

(٢) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٢٤٦، ٥١٧، ٥٤٣، ٥٤٦، ٥٤٩، ٥٨٠.

يجوز أن تكون مقصودة أصالة بفعل المكلف، فيقول: «إن بعض الناس بلغه أن (من أخلص لله أربعين صباحاً انفجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه)[1]، فأخلص في ظنه أربعين صباحاً لينال الحكمة، فلم ينلها، فشكا ذلك إلى بعض حكماء الدين، فقال له: «إنك لم تخلص لله سبحانه وإنما أخلصت للحكمة». يعني أن الإخلاص لله سبحانه إرادة وجهه، فإذا حصل ذلك حصلت الحكمة تبعاً، فإذا كانت الحكمة هي المقصودة ابتداء لم يقع الإخلاص لله سبحانه، وإنما يقع ما يظن أنه إخلاص لله سبحانه.

وكذلك قوله ﷺ: «ما تواضع أحد لله إلا رفعه الله ». [2] فلو تواضع ليرفعه الله سبحانه لم يكن متواضعاً، فإنه يكون مقصوده الرفعه، وذلك ينافي التواضع». [3]

أما المقاصد التابعة في العادات فيجوز أن يقصدها المكلف، يوضح ذلك قوله: «قد يفعل الرجل الشيء لا لمقاصده الأصلية بل لمقاصد تابعة له، ويكون ذلك حسناً، كمن ينكح المرأة لمصاهرة أهلها، كفعل عمر لما خطب أم كلثوم ابنة علي رضي الله عنهم[4]، أو لأن تخدمه في منزله، أو لتقوم على بنات أو أخوات له، كفعل جابر بن عبد الله لما عدل عن نكاح البكر إلى الثيب[5]، وإن لم تكن هذه التوابع من اللوازم الشرعية بل من اللوازم العرفية، ثم إن كان ذلك المقصود حسناً كان الفعل حسناً». [6]

---

(١) الحديث ضعيف، انظر: السخاوي، المقاصد الحسنة، ص٣٩٥. الكناني، تنزيه الشريعة، ج٢، ص٣٠٥. العجلوني، كشف الخفاء، ج٢، ص٢٢٤، وقال: رواه أبو نعيم بسند ضعيف عن أبي أيوب.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، ج٤، ص٢٠٠١.

(٣) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٥٤٧.

(٤) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٤، ص٢٧٤. وقال: رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح.

(٥) البخاري، صحيح البخاري، ج٩، ص١٢١. مسلم، صحيح مسلم، ج٢، ص١٠٨٨.

(٦) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٢٤٠.

المطلب السادس

سكوت الشارع عن الحكم مع قيام المقتضي وتوافر الشرط وانتفاء المانع

مقدمة:

إن الأحكام التي يراد معرفة مقصد الشارع فيها لا تخلو من ثلاثة أحوال.[1]

١- أن يشرعها الشارع بطريق من الطرق الدالة على ذلك، كالأمر بها أو مدح الله ورسوله ﷺ لها أو الرضا بها أو وصفها بالطيب والبركة، أو نفي الحزن والخوف عن فاعلها، أو وعده بالأمن، أو وصفها بكونها قربة، وما شابه ذلك، فهذا دليل على مشروعيتها المشتركة بين الوجوب والندب.

٢- أن يطلب الشارع تركها أو ذم فاعلها، أو عتب عليه أو لعنه أو مقته، أو نفى محبته إياه أو نفى الرضا به أو الرضا عن فاعله، وما شابه ذلك، فهذا ونحوه يدل على المنع من الفعل، ودلالته على التحريم أطرد من دلالته على مجرد الكراهة.[2]

٣- أن يسكت الشارع عن الحكم، وهذا على ضربين، كما قال الشاطبي:

الأول: أن يسكت عنه الشارع لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله، كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ، فإنها لم تكن موجودة، ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذلك، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرر في كلياتها، وهذا كجمع المصحف وتدوين

---

(١) اليوبي، مقاصد الشريعة، ص١٧٣.

(٢) ابن القيم، بدائع الفوائد، ج٤، ص٤ - ٦. الدهلوي، حجة الله البالغة، ج١، ص١٣٦.

العلم.

الثاني: أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان، فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص، لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع، إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه.[1]

قصدت بهذه المقدمة توضيح هذا الطريق في التعرف على مقاصد الشارع، ثم الدخول منه إلى ما أسسه ابن تيمية رحمه الله حول هذا الموضوع. فها هو يقول:

«الترك الراتب سنة، كما أن الفعل الراتب سنة، بخلاف ما كان تركه لعدم مقتض، أو فوات شرط، أو وجود مانع، وحدث بعده من المقتضيات والشروط وزوال المانع ما دلت الشريعة على فعله حينئذ، كجمع القرآن في مصحف، وجمع الناس في التراويح على إمام واحد، وتعلم العربية، وأسماء النقلة للعلم، وغير ذلك مما يحتاج إليه في الدين، بحيث لا تتم الواجبات أو المستحبات الشرعية إلا به، وإنما تركه ﷺ لفوات شرطه أو وجود مانع.

فأما ما تركه من جنس العبادات، مع أنه لو كان مشروعاً لفعله أو أذن فيه، ولفعله الخلفاء بعده والصحابة، فيجب القطع بأن فعله بدعة وضلالة، ويمتنع القياس في مثله، وإن جاز القياس في النوع الأول.

وهو مثل قياس صلاة العيدين والاستسقاء والكسوف على الصلوات

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٤٠٩ - ٤١٠. الاعتصام، ج٢، ص١١٣ - ١١٥.

الخمس في أن يجعل لها أذان وإقامة، كما فعله بعض المروانية في العيدين، وقياس حجرته ﷺ ونحوها من مقابر الأنبياء على بيت الله في الاستلام والتقبيل ونحو ذلك من الأقيسة التي تشبه قياس الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا: ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ [البقرة، الآية: ٢٧٥] [(١)].

فابن تيمية هنا يبين أن ما تركه الشارع وسكت عنه ينقسم قسمين:

الأول: ما تركه لعدم قيام المقتضي والمسبب له، أو قام المقتضي له ولكن تخلف شرطه، أو وجد مانع له، أو حدث بعد وفاة النبي ﷺ المقتضي لذلك، ووجد الشرط وزال المانع، فهذا يجوز فعله، ولا يكون سكوت الشارع عنه بقصد إلغائه وعدم إيقاعه. ويدخل في هذا القسم المصالح المرسلة.

الثاني: ما سكت عنه الشارع وتركه بقصد إلغائه وعدم إيقاعه، وهذا فيما يختص بالعبادات، فيجب القطع بأنه بدعة وضلالة، وأن فعله مناقض لقصد الشارع.

يوضح هذا ما قاله ابن تيمية في موضع آخر - مفرقاً بين المصلحة المرسلة والبدعة-:

«ما رآه المسلمون مصلحة، نظر في السبب المحوج إليه، فإن كان السبب المحوج إليه أمرا حدث بعد النبي ﷺ، لكن تركه النبي ﷺ من غير تفريط منه فهنا قد يجوز إحداث ما تدعو الحاجة إليه، وكذلك إن كان المقتضي فعله قائماً على عهد رسول الله ﷺ، لكن تركه النبي ﷺ لمعارض قد زال بموته، وأما ما لم يحدث سبب يحوج إليه، أو كان السبب المحوج إليه بعض ذنوب العباد، فهنا لا يجوز الإحداث، فكل أمر يكون المقتضي لفعله على عهد رسول الله ﷺ موجوداً ولو كان مصلحة، ولم يفعل، يعلم أنه ليس بمصلحة. وأما ما حدث

---

(١) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص١٢٤. مجموع الفتاوى، ج٢٦، ص١٧٢.

المقتضي له بعد موته من غير معصية الخالق فقد يكون مصلحة.»[1]

بناء على ما سبق لا يسلم ما قاله الريسوني - حفظه الله -: «إن هذا المسلك أضيق مجالاً بالنسبة للمسالك الأخرى، فهو أقلها أهمية، ومن هنا أهمله الشيخ ابن عاشور، فلم يقل به».[2] ودافع عن ابن عاشور في عدم ذكره له تعمداً لاستقلاله منه لأهميته.

والكلام هنا في مقامات ثلاثة:

المقام الأول: قوله: «إن هذا المسلك أضيق مجالاً بالنسبة للمسالك الأخرى»: فهذا إنما يصح على المستوى النظري، أما على المستوى العملي فهو واسع جداً، إذ يحوي في طياته التنبيه على كثير من البدع والمحدثات التي تعرف بهذا الطريق.

المقام الثاني: قوله «فهو أقلها أهمية»: لا يسلم له هذا القول، إذ من المعلوم أن حفظ مقاصد الشريعة من جانبين: من جانب الوجود ومن جانب العدم، فالطرق السابقة تعرفنا مقاصد الشريعة من جانب الوجود، وهذا الطريق يعرفنا مقاصد الشرعية من جانب العدم، فهو يعادل الطرق السابقة جميعاً في الأهمية، إذ هي علاجية، وهذا الطريق وقائي، فهو بمثابة سد ذرائع الفساد والبدع.

المقام الثالث: دفاعه عن ابن عاشور في عدم ذكره لهذا الطريق عن الشاطبي استقلالاً منه لأهميته. فهذا الدفاع غير وجيه، وذلك لأن ابن عاشور قد لخص جهات معرفة المقاصد عند الشاطبي[3].

بقوله: «**الجهة الأولى:** مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإن الأمر

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص٢٧٨ - ٢٧٩.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد، ص٣٠٦ - ٣٠٧.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٣٩٣ - ٤١٤.

كان أمرا لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عنده مقصود للشارع، وكذلك النهي في اقتضاء الكف.

الثانية: اعتبار علل الأمر والنهي، كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمبيع.

الثالثة: أن للشارع في شرع الأحكام مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، فمنها منصوص عليه. ومنها مشار إليه، ومنها ما استقري من المنصوص، فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما ذلك شأنه هو مقصود للشارع. انتهى حاصل كلامه»[1].

وترك ابن عاشور ذكر الجهة الرابعة التي ذكرها الشاطبي، وهي سكوت الشارع فلا يصح هذا الدفاع عن ابن عاشور لما عرف من أهمية هذا الطريق، إن كان ابن عاشور تركه لذلك. لا إنه لم يتنبه إليه، كما نفاه الريسوني، والعجيب أن الحسني لم يطرق هذا الموضوع من قريب ولا من بعيد، هذا وسيأتي تمام الحديث عن البدع وضوابطها عند الحديث عن حفظ الدين في تطبيقات ابن تيمية.

تنبيهات:

الأول: لا بد من التذكير من أنني لم أفرد مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي طريقا من طرق معرفة المقاصد لارتباطه بطريقي الاستقراء واستنباط المقاصد التبعية من المقاصد الأصلية، كما سبق بيانه[2].

الثاني: اشتراط الاستعانة بالله في معرفة المقاصد

في خضم نقاش ابن تيمية للمناطقة، يرى -رحمه الله- أن العلم الحاصل في

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٢ - ٢٣.

(٢) للاستزادة، انظر: الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

القلب عقب النظر في الدليل إنما هو بفعل الله سبحانه وبقدرة العبد، بناء على أن الله هو معلم كل شيء وخالق كل شيء، وهو سبحانه معلم كل علم وواهبه، ونظر العبد هو السبب لحصول العلم، فمن أراد أن ينظر في الدليل لا بد أن يسلم من معارضات الشيطان، ولهذا أمر العبد بالاستعاذة من الشيطان الرجيم عند القراءة.[1]

فمجرد النظر في الدليل لا يستلزم معرفة مراد الشارع وقصده ولا يوجب العلم، بل لا بد مع ذلك من الاستعانة بالله واللجوء إليه وطلب الفهم والفقه منه سبحانه.

يقول ابن تيمية: «الناظر في الدليل بمنزلة المترائي للهلال قد يراه، وقد لا يراه لعشى في بصره، وكذلك أعمى القلب، وأما الناظر في المسألة، فهذا يحتاج إلى شيئين: إلى أن يظفر بدليل الهادي، وإلى أن يهتدي به وينتفع، فأمره الشرع بما يوجب أن ينزل على قلبه الأسباب الهادية، ويصرف عنه الأسباب المعوقة، وهو ذكر الله تعالى، والغفلة عنه، فإن الشيطان وسواس خناس، فإذا ذكر العبد ربه خنس، وإذا غفل عن ذكر الله وسوس. وذكر الله يعطي الإيمان، وهو أصل الإيمان، والله سبحانه هو رب كل شيء ومليكه، وهو معلم كل علم وواهبه، فكما أن نفسه أصل لكل شيء موجود، فذكره والعلم به أصل كل علم، وذكره في القلب والقرآن يعطي العلم فيزيد الإيمان».[2] «وحقيقة الأمر: أن العبد مفتقر إلى ما يسأله من العلم والهدى، طالب سائل، فبذكر الله والافتقار إليه يهديه الله ويدله، وكما كان النبي ﷺ يقول: «اللهم رب جبريل وميكائيل، وإسرافيل فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك

---

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٣١.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٤.

تهدي إلى صراط مستقيم». [1] وقال فيما رواه عن ربه: «يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم». [2] إذن، فالنظر المجرد في الدليل، دون توافر أسباب الهداية، من ذكر الله واللجوء إليه ودون انتفاء الموانع المعوقة، من وسوسة الشيطان، لا يحصل الفقه الصحيح، ولا معرفة قصد الشارع من أوامره ونواهيه وأخباره، فبذكر العبد لله وبما أخبر عن نفسه سبحانه، يحصل للعبد من العلم به أمور عظيمة، لا تنال بمجرد التفكير والتقدير، ولهذا كان كثير من أرباب العبادة والتصوف يأمرون بملازمة الذكر، ويجعلون ذلك هو باب الوصول إلى الحق، وهذا حسن إذا ضموا إليه تدبر القرآن والسنة واتباع ذلك، وكثير من أرباب النظر والكلام يأمرون بالتفكر والنظر، ويجعلون ذلك هو الطريق إلى معرفة الحق والعلم بمعاني الكتاب والسنة. [3]

وفي مقام آخر يوصي ابن تيمية من أراد أن يفهم القرآن، أن يديم التفكر في معانيه، والتدبر لألفاظه واستغنائه بمعاني القرآن وحكمه عن غيره من كلام الناس، ولتكن همته عاكفة على مراد ربه من كلامه. ولا يجعل همته فيما حجب به أكثر الناس من العلوم عن حقائق القرآن، إما بالوسوسة في خروج حروفه، وترقيقها وتفخيمها، وإمالتها، والنطق بالمد الطويل والقصير والمتوسط، وغير ذلك، فإن هذا حائل للقلوب قاطع لها عن فهم مراد الرب من كلامه. [4]

فجماع الخير في معرفة مقاصد الشارع أن يستعين العبد بالله سبحانه في تلقي العلم الموروث عن النبي ﷺ ولتكن همته فهم مقاصد الرسول في أمره ونهيه وسائر كلامه، فإذا اطمأن قلبه أن هذا هو مراد الرسول، فلا يعدل عنه

---

(١) مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص٥٣٤.
(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص١٩٩٤.
(٣) انظر: ابن تيمية، نقض المنطق، ص٣٥.
(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٦، ص٥٠. ج٢٣، ص٥٥. ج١١، ص١٤١.

فيما بينه وبين الله تعالى ولا مع الناس، إذا أمكنه ذلك[1]. ولقد مارس ذلك ابن تيمية فعلاً إذ يقول: «ربما طالعت على الآية الواحدة نحو مائة تفسير ثم أسأل الله الفهم وأقول يا معلم آدم وإبراهيم علمني»[2].

الثالث: بسبب إهمال هذه الطرق في فهم كلام الله ورسوله ﷺ فقد وقع كثير من الناس في الحيدة عن معرفة مقاصد الشارع من خطابه، وأدخلوا في الدين ما ليس منه، **وهذا ما نبه عليه ابن تيمية، ويتبين من خلال القضيتين التاليتين:**

القضية الأولى: يشنع ابن تيمية على الملاحدة من المتفلسفة ومن سلك سبيلهم، قولهم: «إن الرسول لم يبين مقاصد الدين وحقائقه للناس». وهؤلاء على طائفتين:

إحداهما قالت: إن الرسول لم يفهم القرآن ولم يعرف معناه، فيما يتعلق بالأمور العلمية من صفات الرب وأسمائه وملائكته وكتبه ورسله، بل هم أعلم منه بذلك. أما الأمور العملية المتعلقة بالأخلاق والسياسة المنزلية والمدنية فقد فقهها وبلغها.

والطائفة الثانية قالت: إن الرسول كان يعلم الحق الثابت في نفس الأمر في التوحيد والمعاد، من أن الله ليس له صفة ثبوتية وأنه لا يرى ولا يتكلم وأن الأبدان لا تقوم، وأنه ليس لله ملائكة ينزلون بالوحي، ويقول بما عليه هؤلاء الباطنية، لكن ما يمكنه إظهار ذلك للعامة، لأن هذا إذا ظهر لم تقبله عقولهم وقلوبهم بل ينكرونه وينفرون منه، فأظهر لهم من التخييل والتمثيل ما ينتفعون به في دينهم، وإن كان في ذلك تلبيس عليهم وتجهيل لهم، واعتقادهم الأمر على

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٦٦٤.

(٢) ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص٢٩. نقلا عن السيد الجليند، دقائق التفسير، ج١، ص٣.

خلاف ما هو عليه، لما في ذلك من المصلحة لهم.[1]

والحق أن الرسول صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بمقاصد الشريعة ومراد الله سبحانه من أحكامه وأخباره، وقد بلغ ذلك على أحسن وجه وأتمه وأصدقه.

القضية الثانية: أنه لا بد في تفسير كلام الله سبحانه من النظر إلى استعمالات اللغة العربية، بالإضافة إلى المقصود الشرعي من ذلك، وهذا يتحقق بالنظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه وعادته في الخطاب، وهو النبي ﷺ، والنظر إلى المخاطب به وهم الصحابة رضي الله عنهم.

ويذكر ابن تيمية أن الخطأ دخل على كثير من الناس في هذا الباب من جهتين:

١- قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها، فهم راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان.

وهم صنفان: تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به، وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يرد به. وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو إثباته من المعنى باطلاً، فيكون خطؤهم في الدليل والمدلول، وقد يكون حقاً، فيكون خطؤهم في الدليل لا في المدلول.

٢- قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به.

فهم راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٤، ص١٥٩ - ١٦٤. ج٥، ص٣١ - ٣٣. نقض المنطق، ص٥٩.

فنظر الأولين إلى المعنى أسبق، ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق. [١]

وابن تيمية يعزو سبب ضلال أهل البدع إلى الإعراض عن فهم مراد الشارع ومقاصده من خطابه، فيقول: «لا بد في تفسير القرآن والحديث من أن يعرف ما يدل على مراد الله ورسوله ﷺ من الألفاظ، وكيف يفهم كلامه، فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله ﷺ بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني، فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله ﷺ على ما يدعون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك». [٢] « وصاروا يبنون دين الإسلام على مقدمات يظنون صحتها، إما في دلالة الألفاظ، وإما في المعاني المعقولة. ولا يتأملون بيان الله ورسوله ﷺ، وكل مقدمات تخالف بيان الله ورسوله ﷺ، فإنها تكون ضلالاً». [٣]

فسبب ضلال المبتدعة وغيرهم من المعتزلة والمرجئة والرافضة تفسير القرآن برأيهم ومعقولهم، وما تأولوه من اللغة، فهم يعتمدون على العقل واللغة المجردة وكتب الأدب والفلسفةولا يعتمدون على أحاديث النبي ﷺ والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، وكتب التفسير المأثورة والحديث. [٤]

وابن تيمية في موضع آخر يشير إلى أن بعض الخلل في معرفة مراد الله ورسوله ﷺ والصحابة، قد حدث لطوائف من الناس من أهل الكلام والفقه والنحو والعامة وغيرهم، وذلك بسبب عدم معرفة لغة الصحابة التي كانوا يتخاطبون بها ويخاطبهم بها النبي ﷺ وعادتهم في الكلام، فإن كثيراً من الناس

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٣، ص٣٥٥ - ٣٥٦. درء التعارض، ج١، ص٣١٦. بيان الدليل، ص٥٤٥.

(٢) ابن تيمية مجموع الفتاوى، ج٧، ص١١٦.

(٣) ابن تيمية مجموع الفتاوى، ج٧، ص٢٨٨.

(٤) المصدر نفسه، ج٧، ص١١٨ - ١١٩. وانظر: درء التعرض، ج١، ص٢٠٨ - ٢٠٩.

ينشأ على اصطلاح قومه وعادتهم في الألفاظ ثم يجد تلك الألفاظ في كلام الله أو رسوله ﷺ أو الصحابة، فيظن أن مراد الله أو رسوله ﷺ أو الصحابة لتلك الألفاظ ما يريده بذلك أهل عادته واصطلاحه ويكون مراد الله ورسوله ﷺ والصحابة خلاف ذلك.

وآخرون يتعمدون وضع ألفاظ الشارع على معان أخر مخالفة لمعانيهم، ثم ينطقون بتلك الألفاظ مريدين بها ما يعنونه هم، ويقولون: إنا موافقون للأنبياء، وهذا موجود في كلام كثير من الملاحدة المتفلسفة والإسماعيلية ومن ضاهاهم من ملاحدة المتكلمة والمتصوفة.(١)

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١، ص٢٤٣. ج٧، ص١٠٥ - ١٠٦، ١١٦. وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص٤٤٤ - ٤٤٥. الجواب الصحيح، ج٤، ص٢٤١. ج٢، ص٢٨٨، ٣٤٣.

المبحث الثالث

قطعية مقاصد الشريعة الضرورية

لقد ذهب كثير من العلماء إلى القول بأن مقاصد الشريعة قائمة على القطع واليقين لا على التخرص والظن ومن هؤلاء:

١- **الجويني**: فقد نادى بقطعية مقاصد الشريعة، وأنها القاعدة الكلية التي ترجع إليها الأحكام إلى قيام الساعة.

ويرى بعض المعاصرين أن الجويني قد مهد الأرضية الأساسية والمرجعية في زمن إلتياث الظلم، وعلل بما فيه الكفاية موجب عدم الركون في هذا الزمن إلى مطلق المصلحة، مقابل ضرورة التماس مرجعية قائمة على اليقين والقطع، وذلك الالتماس لا يكون من الأحكام الظنية للفقه وأصوله، بل من مقاصد شرعية كلية، محصورة مضبوطة[1]، لبناء أحكام يقينية، والتخفيف من كثرة الظنيات والاختلافات. [2] ويرى الجويني أن بناء هذه المقاصد على اليقين يستدعي نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها، وتتبع مصادرها ومواردها، واختصاص معاقدها وقواعدها، وإنعام النظر في أصولها وفصولها، ومعرفة فروعها وينبوعها، والاحتواء على مداركها ومسالكها، واستبانة كلياتها وجزئياتها، والاطلاع على معالمها ومناظمها، والإحاطة بمبدئها ومنشئها، وطرق تشعبها وترتبها، ومساقها ومذاقها. [3]

---

(١) الصغير، الفكر الأصولي، ص٣٩٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٠٠.

(٣) الجويني، الغياثي، ص٣٩٧.

٢- الغزالي: فهو يعد مقاصد الشريعة قطعية من وضع الشرع، لا تفتقر إلى شاهد من الأصول يصدقها[١].

ويقول: «وهذه مصلحة في الصورة التي فرضناها - إن تصورت- قطعية من وضع الشرع، لا تفتقر إلى شاهد من الأصول يصدقها، وينزل مثل هذه المصلحة - من المصالح المظنونة- منزلة المعلومات بالعيان، أو بأخبار التواتر من المعلومات بأقوال الآحاد، وإنما نشترط في الآحاد العدالة لترجيح جهة الصدق على جهة الكذب. وما علم عياناً أو تواتراً، وانقطع التردد عنه استغنى عن الترجيح، ثم خاصية مثل هذه المصالح القطعية أنها لا تعدم قط شواهد من الشرع كثيرة»[٢].

فمقاصد الشريعة عند الغزالي عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة، لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، فيجب القطع بكونها حجة[٣]. ولذلك اشترط القطع في المصالح المعتبرة[٤].

وقال: «وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع، التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقة، وشرب الخمر»[٥].

٣- العز بن عبد السلام: فلقد حاول أن يرتقي في حديثه عن مفهوم المصلحة الواجب رعايتها إلى ما يسميه بـ «نفس الشرع» وهو ما يعني به مقاصد الشرع الضرورية، حيث يقول - عند صدد حديثه عن مفهوم الضرورة

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص٢٣٦ - ٢٣٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٣٨.
(٣) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٥٠٣.
(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٨٩.
(٥) الغزالي المستصفى، ج٢، ص، ٤٨٣.

المحكمة[1]: «من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك».

ثم أخذ يدلل على ذلك باستقراء مقاصد ما في الكتاب والسنة. [2]

وهو يرى أن لهذه المقاصد قد اتفق عليها الحكماء وكذلك الشرائع. [3]

٤- **القرافي**: يرى القرافي تلميذ العز بن عبد السلام قطعية مقاصد الشريعة، ويرى أن الملل قد أجمعت على اعتبارها، وأنه لم تخل شريعة عنها، وأن هذه الكليات الخمسة -أعني المقاصد- لا يدخلها نسخ. [4]

٥- **الطوفي**: يرى الطوفي أن أقوى الأدلة الشرعية القول بالمصلحة، ويقول: «إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها من أدلة الشرع، لأن الأقوى من الأقوى أقوى». [5] وذكر أن الشارع قد اهتم بها من جهتي الإجمال والتفصيل. وبعد أن ذكر سبعة أوجه من الإجمال قال: «فهذه سبعة أوجه تدل على أن الشرع راعى مصلحة المكلفين واهتم بها، ولو استقريت النصوص لوجدت على ذلك أدلة كثيرة». [6]

٦- **ابن تيمية**: إن مقاصد الشريعة تسري في ابن تيمية سريان الدم في العروق، فهي لا تفارقه وهو لا يفارقها، ويرى أن الشريعة الإسلامية ما جاءت إلا بهذه المقاصد والمصالح، وهو يرى أنها القاعدة لبناء التشريع الإسلامي

---

(١) الصغير، الفكر الأصولي، ص٣٥١.

(٢) ابن عبد السلام قواعد الأحكام، ج٢، ص١٦٠.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٤.

(٤) القرافي، شرح التنقيح، ص٣٩٢. وانظر: الصغير، الفكر الأصولي، ص٣٥٢.

(٥) الطوفي، رسالة الطوفي، ص١٢ - ١٣، ٢٢، ٣٠.

(٦) المصدر نفسه، ص١٤ - ١٥.

بأصوله وفروعه، وكيف لا يقول بقطعيتها وهو يكرر دائماً وأبداً: «إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدين باحتمال أدناهما». [1] وهذا التمثل للشريعة لا يغادره أبداً.

وهو يرى أصول المحرمات التي قال الله سبحانه فيها: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف، الآية: ٣٣] مما اتفقت عليه شرائع الأنبياء. [2]

ويدلل على قطعية مقاصد الشريعة بقوله[3]: «جميع الرسل متفقون في الدين الجامع في الأصول الاعتقادية والعلمية، كالإيمان بالله ورسله واليوم الآخر، والعملية كالأعمال العامة المذكورة في سورة الأنعام والأعراف وبني إسرائيل، وهي قوله تعالى: ﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لاَ نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُواْ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [الأنعام، الآيات: ١٥١-١٥٣] وقوله: ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾الآية [الأعراف، الآية: ٢٩]، وقوله: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾الآية [الأعراف: ٣٢] الآية، وقوله: ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء: ٢٣-٣٩] إلى آخر

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٤٨. هذا على سبيل المثال.

(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج٢، ص٣٤٩.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٦.

الوصايا، وقوله: ﴿ قُلْ هَـٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ ﴾الآية [يوسف: ١٠٨]».

ولقد لمس كثير من المحدثين هذه القضية عند ابن تيمية، مثل: صالح آل منصور[١]، وعبد المجيد الصغير[٢]، وإسماعيل الحسني[٣]، ومسفر القحطاني.[٤]

٧- **ابن القيم**: ولقد سبق من أقواله الكثير في مبحث التعليل ما يدل على أن مقاصد الشريعة قطعية وأنها أساس الشريعة، ومن ذلك قوله: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها. ومصالح كلها، وحكمة كلها».[٥] ويقول: «إن الله في أمره لا يأمر إلا بأرجح الأمرين، ويأمر بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإذا تعارض أمران رجح أحسنهما وأصلحهما، وليس في الشريعة أمر يفعل إلا ووجوده للمأمور خير من عدمه، ولا نهي عن فعل إلا وعدمه خير من وجوده».[٦] ولقد سبق أن ذكرت الكثير من أقواله - في مبحث التعليل- ما يدل على قوله بقطعية المقاصد، وأنها من أدل الدلائل على صدق من جاء بها، وأنه رسول الله ﷺ حقاً، ولو لم يأت بمعجزة سواها لكانت كافية شافية. وسبق أنه يستدل بالاستقراء والتتبع على ذلك. فلا داعي لتكرار ما ذكرته[٧].

٨- **الشاطبي**: لقد استهل الشاطبي موافقاته بقوله: «إن أصول الفقه قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك

---

(١) صالح آل منصور، أصول الفقه، ج، ص٤٥٧.
(٢) الصغير، الفكر الأصولي، ص٥٠٢.
(٣) الحسني، نظرية المقاصد، ص١٠٦، ١٠٩.
(٤) مسفر القحطاني، المقاصد الشرعية، ص١٧١.
(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣، ص٣.
(٦) ابن القيم، شفاء العليل، ص٣٨٠.
(٧) المصدر نفسه، ص٤٣١، ٤٣٢.

فهو قطعي». [1]

ثم أخذ يستدل على قطعية المقاصد بالاستقراء، وعلى قطعية أصول الفقه بأنها إما أن ترجع إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وهو يفيد القطع كذلك.

واستدل كذلك بأنه لو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق، فكذلك في أصول الفقه، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة، فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة. [2]

ويستدل على قطعية المقاصد بقوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر، الآية: ٩] وقال: المراد به حفظ أصوله الكلية المنصوصة، لا أن المراد المسائل الجزئية. [3]

وهنا لابد من التنبيه على أمر :

إن انتهاج الشاطبي الاستقراء الكفيل بربط الأصول بفروعها المستنبطة منها، واعتماد مبادئ عقلية ضرورية تسمح بإضفاء طابع اليقين والكلية على مقاصد الشريعة يعتبر في حقيقة الأمر توسيعا وتفصيلا لنفس الرؤية المنهجية التي طرحها بكيفية مركزة الجويني وابن تيمية.

فالجويني يضع قاعدة تؤدي إلى استرسال أحكام الله على الوقائع إلى ما لانهاية، وهي أن قواعد الشريعة متقابلة بين النفي والإثبات، والأمر والنهي، والإطلاق والحجر، والإباحة والحظر [4] وهو ما رآه الشاطبي من رجوع

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٢٩.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٩ - ٣١.
(٣) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٣٢. وانظر: ج٢، ص٤٩ - ٥١.
(٤) الجويني، الغياثي، ص ٤٣٣.

مقدماته على قطعية المقاصد إلى أحكام العقل الثلاثة الوجوب والجواز والاستحالة [1] وهو نفس المسلك الذي سلكه من قبله ابن تيمية في دفاعه عن موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، واعتماده على الاستقراء في معرفة مقاصد الشريعة وإثبات قطعيتها [2]، على ما اتضح عند طرق معرفة المقاصد.

٩ـ ابن عاشور: وبه أختم حديثي حول ما نحن فيه، فابن عاشور لا يرى في علم أصول الفقه غنية يرجع إليها المختلفون في حجاجهم واختلافاتهم، ولا مخرج في نظره من معضلة الاختلاف، إلا بإحلال علم المقاصد محل علم الأصول[3].

وهو يرى أن كثيرا من مقاصد الشريعة قطعية بناء على الاستقراء، وأن بعضها ظني [4].



---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٣٤.

(٢) الصغير، الفكر الأصولي، ص ٤٩٣، ٥٠٢.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٥، ٤٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٠ – ٤٢. وانظر، سالم يفوت، حفريات المعرفة، ص ١٦٣. هذا، وللوقوف على مدى هذه القطعية في الشرائع السابقة، انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج ٥، ص ٢١٠، الغزالي، شفاء الغليل، ص ١٦٤، الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١٠. القرافي، شرح التنقيح، ص ٣٩٢. علي العميريني، جلب المصالح، ص ٤١. أحمد الشنقيطي، الوصف المناسب، ص ١٩٥. يوسف العالم، المقاصد العامة، ص ٥٥٨. اليوبي، مقاصد الشريعة، ص ١٨٤.

المبحث الرابع

مدى حصر المقاصد في الضروريات الخمس المعروفة

لقد تقدم في أقسام المقاصد أن عامة الأصوليين يقسمون المصالح إلى دنيوية وأخروية، وأن الدنيوية محصورة في الضروريات الخمسة المعروفة وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وأن المقاصد الحاجية والتحسينية متممة ومكملة للضروريات.

وفي هذا المبحث سأبين موقف ابن تيمية من هذا الحصر.

ولا بد من التنبيه هنا إلى أن بعض الأصوليين أضاف إلى تلك المقاصد حفظ النسب والعرض، على ما سيأتي عند كلام ابن تيمية عن حفظ النسل، وما تقدم في تاريخ المقاصد.

والبعض الآخر كابن فرحون المالكي جعل المقاصد والحكم من شرع الله الأحكام تنقسم إلى خمسة أقسام هي:

الأول: شرع لكسر النفس، كالعبادات.

الثاني: شرع لبقاء جبلة الإنسان، كالإذن في المباحات.

الثالث: شرع لدفع الضرورات [1]، كالبياعات والإجارات.

الرابع: شرع تنبيها على مكارم الأخلاق، كالمواساة والصدقات.

---

(١) الأظهر أن البياعات والإجارات من الحاجيات وليس من الضروريات.

الخامس: شرع للسياسة والزجر وهو ستة أصناف:

حفظ النفس والنسب والعرض والمال والعقل وما شرع للردع والتعزير[1].

وهذه النظرة قد برزت عند بعض المعاصرين فزادوا على المقاصد الخمسة مقاصد أخرى كالعدل وحرية التفكير والمساواة والسماحة وغير ذلك. والإحاطة بهذا الموضوع تحتاج إلى بحث واستقصاء، والذي يعنينا هو بيان موقف ابن تيمية من ذلك. **ويتجلى هذا في المطلبين التاليين**:

الأول: موقف ابن تيمية من هذا الحصر.

الثاني: بعض المقاصد الأخرى عند ابن تيمية. وعلاقتها بالضروريات.

---

(١) ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج ٢، ص ١١٦ - ١١٧.

المطلب الأول

موقف ابن تيمية من حصر المقاصد في الضروريات الخمس المعروفة

ينتقد ابن تيمية الأصوليين في حصرهم المقاصد في الضروريات الخمسة، ويستدرك عليهم ذلك قائلا: «كثير من الناس يقصر نظره عن معرفة ما يحبه الله ورسوله من مصالح القلوب والنفوس ومفاسدها، وما ينفعها من حقائق الإيمان، وما يضرها من الغفلة والشهوة، كما قال تعالى: ﴿ وَلاَ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطاً ﴾ [الكهف، الآية: ٢٨]. وقال تعالى: ﴿ فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّى عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلاَّ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ ﴾ [النجم، الآيتان: ٢٩-٣٠]. فتجد كثيرا من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن. وغاية كثير منهم إذا تعدى ذلك أن ينظر إلى سياسة النفس وتهذيب الخلاق، بمبلغهم من العلم، كما يذكر مثل ذلك المتفلسفة والقرامطة مثل أصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم، فإنهم يتكلمون في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من علم الفلسفة، وما ضموا إليه مما ظنوه من الشريعة، وهم في غاية ما ينتهون إليه دون اليهود والنصارى بكثير.

وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، إذا تكلموا في المناسبة، وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية، جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها،

كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه، حفظا للأحوال السنية، وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح »[1].

قبل أن نحلل استدراك ابن تيمية هذا لا بد من مقدمة بين يدي ذلك، حتى نقارن بينها وبين كلامه ثم نخلص إلى إصدار الحكم المناسب على هذا الاستدراك.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٣٢، ص٢٣٣ - ٢٣٤.

مقدمة:

لقد سبق عند الحديث عن تاريخ المقاصد وأقسامها أن الأصوليين يقسمونها إلى أخروية ودنيوية، وأن المقصود من المصالح الأخروية تزكية النفس عن الرذائل، ورياضتها، وتهذيب الأخلاق فإن تأثير ذلك في سعادة الآخرة، وقد يتعلق بالدنيا، كإيجاب الكفارة بالمال فتعلقه الأخروي ما يحصل للمكفر من الثواب، وتعلقه الدنيوي ما يعود على الفقراء من انتفاعهم بالمال. وغير ذلك مما ذكرته عند ذلك الموضع.

وقد ذكر عامة الأصوليين هذا التقسيم فتراهم يرجعون المقاصد الأخروية إلى تزكية النفس وطهارتها، ونيل الثواب ورفع الدرجات ودفع العقاب في الآخرة.

فهذا الجويني مثلا يعتبر العبادات البدنية المحضة لا يلوح فيها معنى، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة، ولا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله ينهى عن الفحشاء والمنكر، ومثل هذا أعداد الركعات وما في معناها، فإن العبادات تحرك قوى الإنسان إلى جهتها لا إلى جهة الشهوات، على حد قوله.

فظاهر جدا من كلام الجويني ومن كلام غيره عند حديثهم عن أقسام المناسب أن المصالح الأخروية ترجع إلى مصالح العباد من تهذيب أخلاقهم وصفاء نفوسهم وحصولهم على الثواب ونجاتهم من العقاب[1].

---

(١) الجويني، البرهان، ج ٢، ص ٦٠٣ - ٦٠٤، ٦٢٢ - ٦٢٣. وانظر الغزالي، شفاء العليل، ص ١٥٩. الرازي، المحصول، ج ٥، ص ١٦١. الآمدي، الإحكام، ج ٣، ص ٢٧١. ابن النجار، شرح الكوكب، ج ٤، ص ١٧١. البدخشي، مناهج العقول، ج ٣، ص ٧٠. أبو النور زهير، أصول الفقه، ج ٤، ص ٩٧.

ولذلك أصبح دارجا على ألسنة الأصوليين[1] أن الشريعة جاءت لمصالح العباد في الدنيا والآخرة، وأنها ترجع إلى العباد فحسب، ولا ترجع إلى الله، وادعى بعضهم الإجماع على ذلك، كالرازي[2].

وأصبحت هذه الدعوى الصبغة السائدة لدى المتأخرين، فهذا ابن عاشور يقول: « ما أرسل الله الرسل وأنزل الشرائع إلا لإقامة نظام البشر، والمقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان »[3].

ويقول علال الفاسي: « المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية لسكان البسيطة عن طريق هدايتهم لوسائل المعاش وطرق الهناءة »[4].

بعد أن عرفنا موقف بعض الأصوليين من المقصد العام للشريعة الإسلامية، لا بد من تعرف موقف ابن تيمية من ذلك وفلسفته، حتى يتبين لنا معنى استدراكه وانتقاده السابق للأصوليين. فقد عقد في كتابه الجواب الصحيح فصلا في وجوب العدل ومقصود العبادات وصفاتها **وذكر فيه أن للناس في مقصود العبادات مذاهب:**

الأول: منهم من يقول المقصود بها: تهذيب أخلاق النفوس وتعديلها، لتستعد بذلك للعلم، وليست هي مقصودة في نفسها، ويجعلونها من قسم الأخلاق.

---

(١) سبق هذا عند الدراسة التاريخية للمقاصد.

(٢) الرازي، المحصول، ج ٣، ص ١٧٣.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٣، ٦٣ - ٦٤، ٧٨، ١٣٩، ٢٠٥.

(٤) علال الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ٤٥، ١٩٣.

وهذا قول متفلسفة اليونان ومن اتبعهم من الملاحدة وغيرهم من المتفلسفة الإسلاميين وبعض الأصوليين.

الثاني: من يقول: إن الله عرض الناس بالتكليف ليثيبهم على ذلك بعد الموت، فإن الإنعام بالثواب لا يحسن بدون التكليف لما فيه من الإجلال والتعظيم، الذي لا يستحقه إلا مكلف، كما يقول بذلك القدرية، كالمعتزلة ومن وافقهم من الشيعة.

وهؤلاء قد يجعلون الواجبات الشرعية لطفا في الواجبات العقلية، وقد يقولون إن الغاية المقصودة التي يحصل بها الثواب هو العمل، والعلم ذريعة إليه، حتى يقولوا مثل ذلك في معرفة الله تعالى، فيقولون: إنما وجبت لأنها لطف في أداء الواجبات العقلية العملية.

الثالث: من يقول: بل الله أمر بذلك لا لحكمة مطلوبة، ولا بسبب، بل لمحض المشيئة، وهذا قول الجبرية المقابلين للقدرية، كالجهم والأشعري، وخلق كثير من المتكلمين والفقهاء والصوفية وغيرهم.

الرابع: قول سلف الأمة وأئمتها، وهو أن نفس معرفة الله تعالى ومحبته مقصودة لذاتها، وأن الله سبحانه محبوب مستحق للعبادة لذاته، لا إله إلا هو، ولا يجوز أن يكون غيره معبودا محبوبا لذاته، وأنه سبحانه يحب عباده الذين يحبونه ويرضى عنهم، ويفرح بتوبة التائب، ويبغض الكافرين، ويمقتهم ويغضب عليهم ويلعنهم ويذمهم، وأن في ذلك حكما بالغة ومقاصد جليلة [1].

ثم يبين ابن تيمية رجحان المذهب الرابع، وحكم على المذهب الأول بأنه أفسد مذاهب العقلاء، وأن محبة الله وتوحيده هو الغاية التي فيها صلاح النفس،

---

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٤، ص ١٠٤ - ١١٤. وانظر، مجموع الفتاوى، ج ١٠، ص ٦٠٧، ١٩٤.

وهو عبادة الله وحده لا شريك له فلا صلاح للنفس، ولا كمال لها إلا في ذلك.

فالنفوس محتاجة إلى الله من حيث هو معبودها الذي هو محبوبهاومنتهى مرادها وبغيتها، ومن حيث هو ربها وخالقها.

فما ذكره المتفلسفة من الحكمة العملية، ليس فيها من الأعمال ما تسعد به النفوس وتنجو من العذاب، كما أن ما ذكروه من الحكمة النظرية، ليس فيها الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم لآخر، فليس عندهم من العلم ما تهتدي به النفوس، ولا من الأخلاق ما هو دين حق. وهم يتعرضون إلى ما يجلب النفع للبدن ويبقي النوع، ويدفع ما يضر ولا يتعرضون لمراد الروح وصلاحها[1].

ويجيب ابن تيمية عمن قالوا - من أصحاب القول الأول - إنما الأوامر والنواهي رسوم العوام، ولو تجوهروا لسقطت عنهم، وحاصل النبوة يرجع إلى الحكمة والمصلحة والمراد منها ضبط العوام، ولسنا نحن من العوام، فيقول: «وأما قولهم المراد منها ضبط العوام ولسنا نحن من العوام، فالكلمة الأولى زندقة ونفاق، والثانية كذب واختلاق. فإنه ليس المراد من الشرائع مجرد ضبط العوام، بل المراد منها الصلاح باطنا وظاهرا، للخاصة والعامة في المعاش والمعاد، ولكن في بعض فوائد العقوبات المشروعة في الدنيا ضبط العوام ... فإن من يكون من المنافقين والفجار فإنه ينزجر بما يشاهده من العقوبات، وينضبط عن انتهاك المحرمات، فهذا بعض فوائد العقوبات السلطانية المشروعة، وأما فوائد الأمر والنهي فأعظم من أن يحصيها خطاب أو كتاب، بل هي الجامعة لكل خير يطلب ويراد، وفي الخروج عنها كل شر وفساد »[2].

ويبين ابن تيمية في موضع آخر أن الحكمة والعلة في خلق الله وأمره

---

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٤، ص ١٠٥ - ١١١.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١١، ص ٤٠١، ٤١٥ - ٤١٦.

تتضمن شيئين:

أحدهما: حكمة تعود إليه يحبها ويرضاها.

والثاني: حكمة تعود إلى عباده، هي نعمة عليهم يفرحون بها ويلتذون بها، وهذا في المأمورات وفي المخلوقات.

أما في المأمورات فإن الطاعة هو يحبها ويرضاها، ويفرح بتوبة التائب أعظم فرح يعرفه الناس، كما أنه يغار أعظم من غيرة العباد، وغيرته أن يأتي العبد ما حرم عليه، فهو يغار إذا فعل العبد ما نهاه، ويفرح إذا تاب ورجع إلى ما أمره به، والطاعة عاقبتها سعادة الدنيا والآخرة، وذلك مما يفرح به العبد المطيع، فكان فيما أمر به من الطاعات عاقبته حميدة تعود إليه وإلى عباده، ففيها حكمة له ورحمة لعباده.

قال تعالى: ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ* تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّن اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الصف، الآيات: ١٠-١٣].

ففي الجهاد عاقبة محمودة للناس في الدنيا يحبونها: وهي النصر والفتح، وفي الآخرة الجنة، وفيه النجاة من النار، وقد قال في أول السورة: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفّاً كَأَنَّهُم بُنْيَانٌ مَّرْصُوصٌ ﴾ [الصف، الآية: ٤]. فهو يحب ذلك. ففيه حكمة عائدة إلى الله تعالى وفيه رحمة للعباد. وهكذا سائر ما أمر به، وكذلك ما خلقه خلقه لحكمة تعود إليه يحبها، وخلقه لرحمة بالعباد ينتفعون بها.

هذا عند السلف، أما عند المعتزلة ومن وافقهم فإنه سبحانه يخلق ويأمر لحكمة تعود إلى العباد، وهو نفعهم والإحسان إليهم فلم يخلق ولم يأمر إلا

لذلك[1]. فالحكمة المطلوبة مخلوقة منفصلة عنه سبحانه، وهي الإحسان إلى الخلق وتعويض المكلفين بالثواب.

وقد أجاب أهل السنة عن ذلك قائلين: أنتم متناقضون في هذا القول، لأن الإحسان إلى الغير محمود لكونه يعود منه على فاعله حكم يحمد لأجله، إما لتكميل نفسه بذلك، وإما لقصده الحمد والثواب بذلك، وإما لرقة وألم يجده في نفسه، يدفع بالإحسان ذلك الألم، وإما لالتذاذه وسروره وفرحه بالإحسان، فإن النفس الكريمة تفرح وتسر وتلتذ بالخير الذي يحصل منها إلى غيرها، فالإحسان إلى الغير محمود لهذه الأمور. أما إذا قدر أن وجود الإحسان وعدمه بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يعلم أن مثل هذا الفعل يحسن منه، بل مثل هذا يعد عبثا في عقول العقلاء، وكل من فعل فعلا ليس فيه لذة لنفسه ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه لا عاجله ولا آجله كان عابثا، ولم يكن محمودا على هذا، وأنتم عللتم أفعاله فرارا من العبث فوقعتم في العبث[2].

بعد هذا البيان يخلص ابن تيمية إلى أن مجامع أجوبة الناس عن تعليل أفعال الله وأحكامه - وهل الحكمة تعود إلى العباد فحسب أم تعود إلى الله تعالى كذلك - خمسة:

الأول: قول من لا يعلل أفعاله ولا أحكامه.

الثاني: قول من يعلل ذلك بأمور مباينة له منفصلة عنه من جملة مفعولاته.

الثالث: قول من يعلل ذلك بأمور قائمة به قديمة.

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٨، ص ٣٥ - ٤٠، ١٥٣ ج ١٤، ص ١٨٤. ج ١٦، ص ١٣٣. ج ٦٧، ص٦٥ . منهاج السنة، ج ٣، ص ١٧٧، ج ٢، ص ١٣٣. وانظر: ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص ٣٧٣. شفاء العليل، ص ٤٦٧ - ٤٧٠، ٥٢١. ابن النجار، شرح الكوكب، ج ١، ص ٣١٣. الآمدي، غاية المرام، ص ٢٣٠. أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج ٣، ص ٣٠٤.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٨، ص ٨٩. وانظر: تلخيص الاستغاثة، ص ٤٤٣ - ٤٤٤. السفاريني، لوامع الأنوار، ج ١، ص ٢٨٣.

الرابع: قول من يعلل ذلك بأمور قائمة به متعلقة بقدرته ومشيئته لكن يقول: جنسها حادث.

الخامس: قول من يعلل ذلك بأمور متعلقة بقدرته ومشيئته. فإن كان الفعل المقتضي للحكمة حادث النوع كانت الحكمة كذلك، وإن قدر أنه قام به كلام أو فعل متعلق بمشيئته وأنه لم يزل كذلك كانت الحكمة كذلك. فيكون النوع قديما وإن كانت آحاده حادثة[1].

وبهذا يتبين بطلان الإجماع الذي ادعاه الرازي من أن حكم أحكام الله عائدة إلى العبد وليست عائدة إلى الله[2].

هذا، ويرد ابن تيمية على الذين لا يثبتون الحكمة الراجعة إلى الله بقوله: «ولا يلزم من إثبات الحكمة الراجعة إلى الله أن يكون سبحانه مفتقرا إلى غيره، ولا أن يكون مستكملا بفعل غيره، بل هو الحي الفعال لما يشاء، العليم القدير الحكيم، لا إله إلا هو، وكل ما سواه فقير إليه، وهو غني عما سواه، لا يكمل بغيره، ولا يحتاج إلى سواه ولا يستعين بغيره في فعل، ولا يبلغ العباد نفعه فينفعوه، ولا ضره فيضروه، بل هو خالق الأسباب والمسببات، وهو الذي يلهم عبده الدعاء، ثم يجيبه وييسر عليه العمل، ثم يثيبه ويلهمه التوبة، ويحبه ويفرح بتوبته.

وهو سبحانه الذي يحمد نفسه ويثني على نفسه، ويحب الحمد من خلقه[3]، كما قال النبي ﷺ: « لا أحد أغير من الله، ولذلك حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولا شيء أحب إليه من المدح، ولذلك مدح نفسه»[4][5].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٨، ص ١٥٣.

(٢) انظر: الرازي، المحصول، ج ٥، ص ١٧٣.

(٣) ابن تيمية، درء التعارض، ج ٤، ص ١٤. الاستقامة، ج ٢، ص ٣. النبوات، ص ١٣٨ - ١٣٩.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، ج ٨، ص ٢٩٥. مسلم، صحيح مسلم، ج ٤، ص ٢١١٣.

(٥) قد تقدم في ختام مناقشة أدلة النافين للتعليل، وعند بيان الراجح من ذلك ما هو متمم لما ذكر هنا، فليرجع إليه.

و لقد انتبه لهذه القضية ابن القيم فذهب إلى ما ذهب إليه شيخه، وذكر ما ذكره من الأقوال الأربعة السابقة في مقصود العبادات، ورجح القول الرابع، وهو أنه سبحانه يستحق العبادة لذاته، لأنه أهل أن يعبد ولو لم يخلق جنة ولا نارا، ولو لم يضع ثوابا وعقابا، وأن التعبد لله هو غاية سعادة النفس وكمالها، والنفس إذا فقدت ذلك كانت بمنزلة الجسد بلا روح والعين بلا نور، بل أسوأ حالا من ذلك.

وذلك من وجهين-:

الأول: أن غاية الجسد إذا فقد روحه أن يصير معطلا ميتا معذبا متألما، إذ لا صلاح له أصلا إلا بعبادة الله ومحبته.

والثاني: أن البدن والأعضاء آلات للنفس ورعية للقلب وخدم له، فإذا فقد بعضهم كماله كان بمنزلة هلاك بعض جند الملك ورعيته، وقد لا يلحق الملك من ذلك ضرر، وأما إذا فقد القلب كماله الذي خلق له كان بمنزلة هلاك الملك وأسره[1].

ومما يؤكد هذه النظرة عند ابن تيمية ما ذكره في معرض رده على الذين يعللون تحريم الخمر والميسر بمجرد أكل المال بالباطل، ويجعلون المفسدة المالية هي حكمة النهي عنهما فقط، - وهي تابعة -، ويتركون المفسدة الأصلية التي هي فساد العقل والقلب.

حيث قال: « والحال أن المال مادة البدن، والبدن تابع للقلب، وقال النبي ﷺ: « ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب »[2].

---

(١) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص ٤٥٥ - ٤٦١.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، ج ١، ص ١٢٦.

والقلب هو محل ذكر الله تعالى وحقيقة الصلاة، فأعظم الفساد في تحريم الخمر والميسر إفساد القلب الذي هو ملك البدن، أن يصد عما خلق له من ذكر الله والصلاة، ويدخل فيما يفسد من التعادي والتباغض، والصلاة حق الحق، والتحاب والموالاة حق الخلق، ومعلوم أن مصلحة البدن مقدمة على مصلحة المال، ومصلحة القلب مقدمة على مصلحة البدن، وإنما حرمة المال لأنه مادة البدن. وقد قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون ﴾ [الذاريات، الآية: ٥٦] وقال: ﴿ إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ [العنكبوت، الآية: ٤٥] فما في عبادة الله والصلاة من معرفة الله ومحبته والخضوع له والإنابة إليه والتوكل عليه والرضا بحكمه إنما هو مطلوب لذاته، والنهي عن الشر مطلوب لغيره »[1].

فابن تيمية يعتبر ما يصلح القلب من معارف إيمانية وروحية هو المقصد الأصلي، وما يحصل للبدن مقاصد تابعة، والأول هو الأصل وهو الذي ينبغي التركيز عليه، ولذلك استدرك ما استدركه على الأصوليين، لا سيما وأن استدراكه جاء في ختام كلامه السابق، وبذلك يعرف وجه استدراكه وانتقاده للأصوليين.

فلا شك أن هذا الاستدراك يدل على عمق وترسخ المقاصد لديه من الناحية النظرية والعملية، وأنه سبر غور المقاصد والتقط من محيط كنوزها من اللآلئ والدرر ما لم يلتقطه غيره، وأن ما ذكره من المقاصد من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب، كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه، إنما هو راجع إلى حفظ الدين الباطن والظاهر، فيما يتعلق بالله سبحانه، وفيما يتعلق بالعبد، ولكن بنظرة أعمق وأصوب من نظر كثير من الأصوليين.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، ج ٣٢، ص ٢٣٠ - ٢٣٢. الاستقامة، ج ٢، ص ١٤٥ - ١٤٦.

ثم إن ما ذكره من مقاصد الوفاء بالعهود وصلة الأرحام وحقوق المماليك والجيران...، فإن هذا كذلك راجع إلى حفظ الدين وحفظ الضروريات الخمسة الباقية، فهذه المقاصد إنما هي وسائل ومكملة للضروريات الخمسة، شأنها شأن باقي الأخلاق.

وعلى هذا فلا خلاف بين ابن تيمية وبين غيره من الأصوليين في حصر المقاصد في الضروريات الخمسة من الناحية الظاهرية الشكلية، ولكن من الناحية الجوهرية المقاصدية فهو أعمق سبرا وأدق نظرا وأسد فكرا.

وخلاصة القول إن هناك محددات وأسبابا لهذا الاستدراك تنحصر فيما يلي:

١- أن كثيرا من الأصوليين تأثروا بنظر الفلاسفة والمتكلمين إلى الأحكام الشرعية، وتسرب إليهم منهم أن المقصود من الشريعة إنما هو صلاح العباد ونفوسهم وتهذيب أخلاقهم.

٢- انحصار نظر كثير من الأصوليين إلى الحكم الشرعية والمقاصد الإلهية فيما يعود إلى العباد، ولا يرجعون الحكم إلى الله سبحانه.

٣- وهو تابع لما سبقه، أن أكثر الأصوليين ذهبواإلى عدم تعليل العبادات، وأنها مبنية على التحكم وعدم التعليل[1].

٤- النظرة الضيقة من الأصوليين إلى الأحكام الشرعية، وحصرها فيما يرجع إلى حفظ العبادات الظاهرة والبدن والعقل والنسل والمال، والإعراض عما فيها من صلاح القلب وتهذيبه بالأحوال الربانية الإيمانية، وهذا ما يميز ابن تيمية عن غيره وهو أنه يأخذ الشريعة كاملة مترابطة فترى النور والإيمان يشع من كلامه حتى وهو يتكلم في الفقه وأصوله.

(١) انتبه لهذا السبب مسفر القحطاني، المقاصد الشرعية، ص ١٥٨.

هذا، وبعد عرض المقاصد الأخرى عند ابن تيمية في المطلب التالي سأبين علاقتها بالضروريات الخمسة ومدى انضوائها تحتها.

٥- أن ابن تيمية غير حريص على تقسيم المقاصد إلى ضرورية وحاجية وتحسينية[١]، بل المقاصد عنده تشمل الأقسام السابقة كلها، وكلها يطلق عليها المقاصد والمصالح، فلذلك توهم البعض من كلامه أنه خرج عن تقسيم الأصوليين، المعهود المعروف، والأمر على خلاف ذلك كما تبين، فصار تقسيم المقاصد عنده وعند غيره مؤتلفا وليس مختلفا، ولله الحمد والمنة. وسيتأكد هذا في المطلب التالي.

وأنبه هنا إلى ما ذكرته سابقا في مقدمة هذا البحث: أن كثيرا من الأصوليين الأقدمين والمعاصرين يرون أن المقصد الأسمى والأعظم للشريعة هو حفظ نظام البشرية وصلاح الكون، وقد تبين خطأ ذلك، وقد حاول بعض المعاصرين - أعني الدكتور إدريس حمادي - أن يجمع بين الأقوال في حصر المقاصد، بعد أن ذكر أن بعضهم جعل المقصد الأسمى من الشريعة هو سعادة البشرية، وحدده آخرون في وحدة البشرية، كما حدده آخرون في العدل، كما حدده آخرون في المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية ومكملاتها.

ثم حاول الجمع بينها وترتيبها قائلا: « والمتأمل في هذه المقاصد العامة... يجد أن بينها علاقة تصاعد وارتقاء، فسعادة البشرية في حياتها الدنيا والآخرة مقصد لا شك أعلى، ولكن هذا المقصد لا يتحقق إلا بطريق وحدة الأمة عقائديا وفكريا واقتصاديا (التكافل). والوحدة لا تتحقق إلا بطريق العدل، والعدل لا يأخذ بعده الواقعي إلا ضمن مصالح يحققها للناس أفرادا

---

(١) هذا من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية فهو ظاهر عنده، كما سيأتي في الفصل الرابع، وكما سبق في أقسام المقاصد.

وجماعات: ضرورية ثم حاجية ثم كمالية »[1].

فنراه قد انساق وراء تلك الدعوى، من أن صلاح البشرية هو المقصد الأسمى للشريعة، كما انساق غيره، ونسوا أن هذا المقصد إنما هو تابع ومكمل ومتمم لمقصد أسمى وأعظم وأجل، وهو الأسمى والأعظم والأجل على الإطلاق، ألا وهو تحقيق العبودية لله سبحانه وتعالى، فهو الأصل وغيره تابع.

---

(١) إدريس، حمادي، الخطاب الشرعي، ص ٥٦ - ٥٧.

المطلب الثاني

بعض المقاصد الأخرى غير الضروريات الخمس

عند ابن تيمية وعلاقتها بالضروريات

باستقراء كتب ابن تيميةظهرت هناك مقاصد إضافية عنده، أذكرها فيما يلي معقبا على كل واحد منها بعلاقته بأقسام المقاصد المعهودة.

المقصد الأول

مخالفة المشركين وعدم التشبه بهم

لقد ذكرت عند حديثي عن دور الاستقراء عند ابن تيميةأنه وظفه في معرفة مقاصد الشريعة والاستدلال به لتلك المقاصد، ومن هذه المقاصد مخالفة المشركين وعدم التشبه بهم.

فلقد ألف ابن تيميةكتابه اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم لهذا المقصد، والكتاب جاء في ما يقارب الخمسمائة صفحة، وربما كتبه من حفظه، إذ يقول: « فكتبت ما حضرني الساعة، مع أني لو استوفيت ما في ذلك من الدلائل وكلام العلماء، واستقريت الآثار في ذلك، لوجدت فيه أكثر مما كتبته ».

فهو يذكر أن ما جاءت به الشريعة من مخالفة أهل الكتاب والأعاجم قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة، كثيرة الشعب وأصل جامع من أصولها، كثير الفروع [1].

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص ١.

ذلك لأن الصراط المستقيم: هو أمور باطنة في القلب من اعتقادات، وإرادات وغير ذلك، وأمور ظاهرة من أقوال وأفعال، قد تكون عبادات، وقد تكون عادات، في الطعام واللباس والنكاح، والمسكن والاجتماع والافتراق، والسفر والإقامة والركوب وغير ذلك.

وهذه الأمور الباطنة والظاهرة بينهما ولا بد من ارتباط ومناسبة، فإن ما يقوم بالقلب من الشعور والحال يوجب أمورا ظاهرة وما يقوم بالظاهر من سائر الأعمال يوجب للقلب شعورا وأحوالا فكان من الحكمة التي بعث بها النبي ﷺ أن شرع له من الأعمال والأقوال ما يباين سبيل المغضوب عليهم والضالين، وأمر بمخالفتهم في الهدي الظاهر[١].

ومما يدل على عمق نظره إلى مقاصد الشريعة ومصالحها قوله: « إن الأمر بموافقة قوم أو بمخالفتهم قد يكون لأن نفس قصد موافقتهم، أو نفس موافقتهم مصلحة. وكذلك نفس قصد مخالفتهم أو نفس مخالفتهم مصلحة، بمعنى أن ذلك الفعل يتضمن مصلحة للعبد أو مفسدة، وإن كان ذلك الفعل الذي حصلت به الموافقة أو المخالفة لو تجرد عن الموافقة والمخالفة لم يكن فيه تلك المصلحة أو المفسدة[٢].

... وقد يكون الأمر بالموافقة أو المخالفة لأن ذلك الفعل الذي يوافق العبد فيه أو يخالف متضمن للمصلحة والمفسدة ولو لم يفعلوه، لكن عبر عنه بالموافقة والمخالفة على سبيل الدلالة والتعريف، فتكون موافقتهم دليلا على المفسدة، ومخالفتهم دليلا على المصلحة »[٣].

وهو يكرر كثيرا أن نفس مخالفتهم أمر مقصود للشارع، وأن ذلك لا ينفي

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص ١١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢ - ١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

أن تكون في نفس الفعل الذي خولفوا فيه مصلحة مقصودة، مع قطع النظر عن مخالفتهم، **فإن هنا شيئين:**

أحدهما: أن نفس المخالفة لهم في الهدي الظاهر مصلحة ومنفعة لعباد الله المؤمنين، لما في مخالفتهم من المجانبة والمباينة، التي توجب المباعدة عن أعمال أهل الجحيم، وإنما يظهر بعض المصلحة في ذلك لمن تنور قلبه، حتى رأى ما اتصف به المغضوب عليهم والضالون من مرض القلب الذي ضرره أشد من ضرر أمراض الأبدان.

والثاني: أن نفس ما هم عليه من الهدى والخلق قد يكون مضرا أو منقصا فينهى عنه ويأمر بضده، لما فيه من المنفعة والكمال. وليس شيء من أمورهم إلا وهو إما مضر أو ناقص، لأن ما بأيديهم من الأعمال المبتدعة والمنسوخة ونحوها مضرة. وما بأيديهم - مما لم ينسخ أصله - فهو يقبل الزيادة و النقصان، فمخالفتهم فيه بأن يشرع ما يحصله على وجه الكمال، ولا يتصور أن يكون شيء من أمورهم كاملا قط.

فإذا المخالفة لهم فيها منفعة وصلاح لنا في كل أمورنا، حتى ما هم عليه من إتقان أمور دنياهم، قد يكون مضرا بآخرتنا، أو بما هو أهم منه من أمر دنيانا.

فالمخالفة فيه صلاح لنا[1] فالمشروع لنا مخالفتهم، لما في مخالفتهم من المصلحة لنا، فمن وافقهم فقد فوت على نفسه هذه المصلحة، وإن لم يكن قد أتى بمفسدة، فكيف إذا جمعهما[2].

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص ٥٦، ٥٧، ٥٩، ١٠٨، ١٢٢. لا يسلم لابن تيميةأن مخالفتنا لهم فيما أتقنوه من أمور الدنيا مضر بآخرتنا، لا سيما إذا كان فيه مصلحة تيسير أمور الدين، ولا تتعارض مع الأصول التشريعية، وذلك كالاستفادة من الاختراعات الحديثة في خدمة الدين والدنيا.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٠، ١٦.

والرسول ﷺ قد بالغ في أمر أمته بمخالفتهم في كثير من المباحات وصفات الطاعات لئلا يكون ذلك ذريعة إلى موافقتهم في غير ذلك من أمورهم[1].

وفي خلال حشد الأدلة على ذلك من الكتاب والسنة والإجماع واستقرائها وبيان علل تلك الأدلة قال: «وإذا كانت مخالفتهم سببا لظهور الدين، فإنما المقصود بإرسال الرسل أن يظهر دين الله على الدين كله، فتكون نفس مخالفتهم من أكبر مقاصد البعثة»[2].

واضح جدا أن هذا المقصد راجع إلى حفظ الدين من جانب العدم.

المقصد الثاني
مخالفة الشياطين ومن لم يكمل دينه

يقول ابن تيمية: « ومما يشبه الأمر بمخالفة الكفار الأمر بمخالفة الشياطين، كما رواه مسلم في صحيحه عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺقال: «لا يأكلن أحدكم بشماله، ولا يشربن بها، فإن الشيطان يأكل بشماله ويشرب بها»[3].

وبعد أن ذكر أحاديث في هذا المعنى قال: فإنه علل النهي بالأكل والشرب بالشمال، بأن الشيطان يفعل ذلك، فعلم أن مخالفة الشيطان أمر مقصود مأمور به، ونظائره كثيرة، وقريب من هذا مخالفة من لم يكمل دينه من الأعراب ونحوهم، لأن كمال الدين بالهجرة، فكان من آمن ولم يهاجر من الأعراب ونحوهم ناقصا. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وَأَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُواْ حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة، الآية: ٩٧].

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص ١٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٣) مسلم، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٥٩٩.

ومثل ذلك ما رواه مسلم في صحيحه عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « لا يغلبنكم الأعراب على اسم صلاتكم، ألا إنها العشاء، وهم يعتمون بالإبل »[1].

... فقد كره موافقة الأعراب في اسم المغرب والعشاء بالعشاء والعتمة.

ففي الحديث النهي عن موافقة الأعراب في ذلك، كما نهى عن موافقة الأعاجم[2].

وهذا المقصد كذلك راجع إلى حفظ الدين من جانب العدم.

المقصد الثالث

خلق السماحة والصبر والشجاعة والكرم

يذكر ابن تيمية أن الصبر واليقين سبب الإمامة في الدين، وأن الصبر يكون على فعل الحسن المأمور به وترك السيئ المحظور، ويدخل في ذلك الصبر على الأذى وعلى ما يقال، والصبر على ما يصيبه من المكاره، والصبر عن البطر عند النعم، وغير ذلك من أنواع الصبر[3].

قال تعالى: ﴿ وَتَوَاصَوْاْ بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْاْ بِالْمَرْحَمَةِ ﴾ [البلد، الآية: ١٧]. فلا بد أن يصبر وأن يرحم، وهذا هو الشجاعة والكرم، ولا تقوم مصلحة المؤمنين إلا بذلك، في صلاح نفوسهم وإصلاح غيرهم، لا سيما كلما قويت الفتنة والمحنة، فالحاجة إلى ذلك تكون أشد، فالحاجة إلى السماحة والصبر عامة لجميع بني آدم، لا تقوم مصلحة دينهم ولا دنياهم إلا به، ولهذا يتمادحون

---

(١) مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص ٤٤٥. ومعنى يعتمون بالإبل أي يدخلون في العتمة وهي ظلمة الليل بسبب الإبل وحلبها.

(٢) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص ١٤١ - ١٤٢.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ١٥٣. الاستقامة، ج ٢، ص ٢٦٠ - ٢٦١.

بالشجاعة والكرم[1]، إذ كان عدم هذين الخلقين مذموما على الإطلاق، وأما وجودهما فبه تحصل مقاصد النفوس على الإطلاق[2].

وبالشجاعة والكرم في سبيل الله فضل الله السابقين، وقد ذكر الله الجهاد بالنفس والمال في سبيله، ومدحه في غير آية من كتابه، وذلك هو الشجاعة والسماحة، وملاك الشجاعة الصبر الذي يتضمن قوة القلب وثباته، وليست الشجاعة هي قوة البدن وإنما هي قوة القلب وثباته[3].

ثم يقسم ابن تيمية الناس بالنسبة لتلك الأخلاق إلى أربعة أصناف:

الأول: من يعمل لله بشجاعة وبسماحة، فهؤلاء هم المؤمنون المستحقون للجنة.

الثاني: من يعمل لغير الله بشجاعة وسماحة، فهذا ينتفع بذلك في الدنيا، وليس له في الآخرة من خلاق.

الثالث: من يعمل لله لكن بلا شجاعة ولا سماحة، فهذا فيه من النفاق ونقص الإيمان بقدر ذلك.

الرابع: من لا يعمل لله، ولا فيه شجاعة ولا سماحة، فهذا ليس له دنيا ولا آخره.

وقال: فهذه الأخلاق والأفعال يحتاج إليها المؤمن عموما، وخصوصا في أوقات المحن والفتن الشديدة، فإنهم يحتاجون إلى صلاح نفوسهم ودفع الذنوب عن نفوسهم[4].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ١٥٤. الاستقامة، ج ٢، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص ١٦٣. الاستقامة، ج٢، ص ٢٨٢.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص ١٥٨. الاستقامة، ج٢، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص ١٦٤ - ١٦٥.

ولهذا جاء الكتاب والسنة بذم الجبن والبخل، ومدح الشجاعة والسماحة في سبيل الله[1].

وهذا المقصد - كما هو بين - راجع إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات التي هي مكملة لحفظ الضروريات.

المقصد الرابع
الائتلاف وعدم الاختلاف

كثيرون هم الذين يرمون الشيخ - رحمه الله - بالشدة والحدة، ويزعم آخرون أن الشيخ كان متعصبا وأنه بفتاواه ومؤلفاته شتت جماعة المسلمين وفرق بينهم، وفيما يلي بطلان لكل هذه الدعاوى، من لسان مقاله وحاله.

يقول ابن تيمية: « إن الله قد أكمل لنا ديننا وأتم علينا نعمته، ورضي لنا الإسلام دينا، وأمرنا أن نتبع صراطه المستقيم، ولا نتبع السبل فتفرق بنا عن سبيله، وجعل هذه الوصية خاتمة وصاياه العشر، التي هي جوامع الشرائع التي تضاهي الكلمات التي أنزلها الله على موسى عليه الصلاة والسلام في التوراة، وإن كانت الكلمات التي أنزلت علينا أكمل وأبلغ، وأمرنا أن لا نكون كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات[2]، وأخبر إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء[3] [4]».

وابن تيمية يعتبر أن من القواعد العظيمة، التي هي من جماع الدين وأصوله، تأليف القلوب واجتماع الكلمة والاعتصام بالجماعة وصلاح

(١) ابن تيمية، الاستقامة، ج٢، ص ٢٦٤

(٢) يشير إلى سورة آل عمران، الآية: ١٠٥.

(٣) يشير إلى سورة الأنعام، الآية: ١٥٩.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٥، ص ١٢٦ - ١٢٧.

ذات البين[1]. قال تعالى: ﴿ وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ ﴾ [آل عمران: ١٠٣].

فالله سبحانه وتعالى قد جعل الجماعة عمادا لدينه ونهى عن الفرقة[2]، فإن التفرق والاختلاف يقوم فيه من أسباب الشر والفساد وتعطيل الأحكام ما يعلمه من يكون من أهل العلم العارفين بما جاء من النصوص في فضل الجماعة والإسلام[3].

وكثيرا ما يدعو المسلمين إلى الجماعة والائتلاف على طاعة الله ورسوله والجهاد في سبيله[4].

ويقول: قد كان العلماء من الصحابة والتابعين من بعدهم إذا تنازعوا في الأمر اتبعوا أمر الله تعالى في قوله: ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ﴾ [النساء، الآية: ٥٩].

وكانوا يتناظرون في المسألة مناظرة مشاورة ومناصحة، وربما اختلف قولهم في المسألة العلمية والعملية، مع بقاء الألفة والعصمة، وأخوة الدين. نعم من خالف الكتاب المستبين والسنة المستفيضة أو ما أجمع عليه سلف الأمة خلافا لا يعذر فيه، فهذا يعامل بما يعامل به أهل البدع...... وأما الاختلاف في الأحكام فأكثر من أن ينضبط، ولو كان كل ما اختلف مسلمان في شيء تهاجرا لم يبق بين المسلمين عصمة ولا أخوة[5].

ما سبق عن ابن تيمية يبين موقفه من هذا المقصد من الناحية النظرية، أما

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ٥١. مختصر الفتاوى المصرية، ص ٤٣، ٥٠٩. منهاج السنة، ج ٥، ص ١٣٤.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٤، ص ١٧١.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢٧، ص ٤٧٧.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٤٢٣.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٤، ص ١٧٢ - ١٧٣.

من الناحية العملية، فيتجلى تطبيقه له في الأمور التالية، **على سبيل المثال:**

١ - أنه غالبا ما يدعو لمخالفيه بقوله: « والله هو المسؤول أن يؤلف بين قلوبنا وقلوبكم، ويصلح ذات بيننا، ويهدينا سبل السلام، ويخرجنا من الظلمات إلى النور، والمقصود الأكبر إنما هو إصلاح ذات بينكم وتأليف قلوبكم »[(١)].

٢ - لما أراد السلطان الناصر في زمن ابن تيمية حمله على الموافقة على قتل من عارضه من القضاة واستفتى شيخ الإسلام في ذلك، قال له الشيخ: « إذا قتلت هؤلاء لا تجد بعدهم مثلهم، فقال له: إنهم قد آذوك، وأرادوا قتلك مرارا، ففهم الشيخ مراده وقال له: من آذاني فهو في حل، ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه، وأنا لا أنتصر لنفسي». وما زال به حتى حلم عنهم السلطان وصفح[(٢)].

٣ - قوله: « الواجب على المسلم إذا صار في مدينة من مدائن المسلمين أن يصلي معهم الجمعة والجماعة ويوالي المؤمنين ولا يعاديهم، وإن رأى بعضهم ضالا أو غاويا وأمكن أن يهديه ويرشده فعل ذلك، وإلا فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها »[(٣)].

٤ - أنه أفتى بأن من دعي إلى طعام واشتبه أمره عليه: فلا بأس بتناول اليسير منه إذا كان فيه مصلحة راجحة، مثل تأليف القلوب، ونحو ذلك[(٤)].

٥ - أنه يستحب للرجل أن يقصد إلى تأليف القلوب بترك بعض المستحبات، لأن مصلحة التأليف في الدين أعظم من مصلحة فعل مثل ذلك، والأولى متابعة الآثار التي فيها الاعتدال والائتلاف وتأليف القلوب.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٤، ص ١٧٥. ج ٦، ص ٥٠٦.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ٥٤. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج ٤، ص ٤٠٠.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٢٨٦.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢٤، ص ٣٨١.

فيجهر بالبسملة لمصلحة الائتلاف، ويعدل عن فصل الوتر إلى وصله مراعاة ذلك، كما استحب الإمام أحمد ترك القنوت في الوتر تأليفا للمأموم.

بل إن ابن تيمية يعتبر التعصب لمسألة البسملة في كونها آية من القرآن وفي قراءتها من شعائر الفرقة والاختلاف الذي نهينا عنه[1]. فإن الفساد الناشئ من هذه الفرقة أضعاف الشر الناشئ من خطأ نفر قليل في مسألة فرعية[2].

مما سبق يتبين أن هذا المقصد يعتبر وسيلة ومكملا لحفظ المقاصد الضرورية.

المقصد الخامس
الدعوة إلى الله والجهاد في سبيله والتعاون على ذلك

يعتبر ابن تيمية الدعوة إلى الله واجبة على من اتبع الرسول ﷺ على طريقه، وهم أمته الذين يدعون إلى الله تعالى، كما دعا هو إليه، ويتناول الأمر بكل معروف والنهي عن كل منكر[3].

فيجب قتال من ترك شريعة من شرائع الإسلام، ويجب جهاد الكفار واستنقاذ ما بأيديهم من بلاد المسلمين وأسراهم، ويجب على المسلمين أن يكونوا يدا واحدة على الكفار، وأن يجتمعوا ويقاتلوا على طاعة الله ورسوله، والجهاد في سبيله، ويدعوا المسلمين إلى ما كان عليه سلفهم الصالح من الصدق وحسن الأخلاق، فإن هذا من أعظم أصول الإسلام وقواعد الإيمان التي بعث

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص ١٩٥ - ١٩٦، ٢٤٦ - ٢٤٨. القواعد النورانية، ص ٤٢، ٤٤. الاختيارات، ص ٥٠. مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٢. شرح العمدة، ج ١، ص ٤٩٩. الاستقامة، ج ٢، ص ٢٦٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٥٠٥.

(٣) ابن تيمية، مختصر الفتاوى المصرية، ص ٣١١.

الله بها رسله، وأنزل بها كتبه، وهو من أعظم العبادات[1].

وفي أمة محمد ﷺ من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي فيه صلاح العباد في المعاش والمعاد ما لم يوجد مثله في اليهود والنصارى[2].

ويقول: «كل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع، فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبوها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفاسد، فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة آمر وناه»[3].

وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي، فالأمر الذي بعث الله به رسوله ﷺ هو الأمر بالمعروف، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر، وهذا نعت النبي ﷺ والمؤمنين، وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[4].

هذا وسيأتي تكميل لهذا الموضوع عند علاقة المقاصد بالسياسة الشرعية، هذا ويلحظ أن هذا المقصود راجع إلى حفظ الدين وتكميله.

---

(١) ابن تيمية، مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٠٩، ٥٧٩.

(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٥٥.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ٦٢. درء التعارض، ج ٧، ص ١٣٦. السياسة الشرعية ص ١٦٩.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص ٦٥ - ٦٦.

المقصد السادس

العدل وعدم الظلم

يقسم ابن تيمية الشرائع إلى ثلاثة أقسام: شريعة عدل فقط، وشريعة فضل فقط، وشريعة تجمع العدل والفضل، فتوجب العدل وتندب إلى الفضل، وهذه أكمل الشرائع الثلاث، وهي شريعة القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾. فهذا عدل واجب، من خرج عنه استحق العقوبة في الدنيا والآخرة. ثم قال ﴿ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة، الآية: ٢٨٠]. فهذا فضل مستحب مندوب إليه، من فعله أثابه الله ورفع درجته، ومن تركه لم يعاقبه[(١)]. ولهذا قال بعضهم: بعث موسى بالجلال، وبعث عيسى بالجمال، وبعث محمد بالكمال، عليهم الصلاة والسلام.

ففي شريعته ﷺ من اللين والعفو والصفح ومكارم الأخلاق أعظم مما في الإنجيل، وفيها من الشدة والجهاد، وإقامة الحدود على الكفار والمنافقين أعظم مما في التوراة، وهذا هو غاية الكمال[(٢)].

وجماع السياسة العادلة والولاية الصالحة، أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل[(٣)]، قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ ﴾ [النساء، الآية: ٥٨] والمقصود بالشريعة في جميع أبواب تشريعاتها تحري العدل بحسب الإمكان[(٤)].

وهذا الأصل وهو العدالة الإلهية داخل في جميع أبواب الدين أصوله وفروعه، في خلق الرب لما يخلقه ورزقه وإعطائه ومنعه وسائر ما يفعله تبارك

---

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٣، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج٣، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٧.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٨، ص ١٦٩.

وتعالى، ودخل في أمره ونهيه، وجميع ما يأمر به وينهى عنه دخل في المعاد[1].

وأصل العدل في حق الله تعالى هو عبادة الله وحده لا شريك له، فإن الشرك ظلم عظيم[2].

والأنبياء أقاموا قانون العدل الذي لا تقوم مصلحة العالم إلا به[3].

والتوحيد أصل صلاح الناس والإشراك أصل فسادهم، فالتوحيد أعظم العدل، والشرك أعظم الظلم[4].

ويقرر ابن تيمية أن أمور الناس إنما تستقيم في الدنيا مع العدل الذي قد يكون فيه الاشتراك في بعض أنواع الإثم، أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق، وإن لم يشترك في إثم. ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام.

وذلك أن العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بالعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تُقم بالعدل لم تَقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة[5].

والعدل مما اتفق أهل الأرض على مدحه ومحبته، والثناء على أهله ومحبتهم، والظلم مما اتفقوا على بغضه وذمه وتقبيحه، وذم أهله وبغضهم.

والمقصود أن العدل محمود محبوب باتفاق أهل الأرض، وهو محبوب في النفوس، مركوز حبه في القلوب تحبه القلوب وتحمده، وهو من المعروف الذي

---

(١) ابن تيمية، النبوات، ص ١٤٣.
(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ١، ص ٢٢.
(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٤٤٢.
(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٨، ص ١٦٥ - ١٦٦.
(٥) ابن تيمية، الاستقامة، ج ٢، ص ٢٤٦ - ٢٤٨.

تعرفه القلوب، والظلم من المنكر الذي تنكره القلوب، فتبغضه وتذمه.

والله تعالى أرسل رسله ليقوم الناس بالقسط، قال الله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ [الحديد، الآية: ٢٥] وقال تعالى: ﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾ [الشورى، الآية: ١٧].

فدل ذلك على أن القسط هو ما أنزل الله، فما أنزل الله هو القسط، ولهذا وجب على كل من حكم بين اثنين أن يحكم بالعدل، فليس لحاكم أن يحكم بظلم أبدا، والشرع الذي يجب على حكام المسلمين الحكم به عدل كله، ليس في الشرع ظلم أصلا، بل حكم الله أحسن الأحكام[1].

والميزان يفسره السلف بالعدل، ويفسره بعضهم بما يوزن به وهما متلازمان، فما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من الميزان، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات[2].

وابن تيمية يعتبر أن أمر العالم في الشريعة مبني على العدل في الدماء والأموال، والأبضاع والأنساب والأعراض[3]. ويقول: «الأصل في العقود جميعها هو العدل فإنه بعثت به الرسل وأنزلت الكتب»[4]. وبالنظر إلى هذا المقصد فإنه راجع إلى حفظ الضروريات لكونه وسيلة ومكملا لها.

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٥، ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٣٧١.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٨، ص ١٦٧.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥١٠. وانظر: ج ٢٠، ص ٣٥١.

المقصد السابع

مخالفة المكلف هواه حتى يكون عبداً لله طوعا، كما هو عبد لله كرها

يقول ابن تيمية: «اسم العبد يتناول معنيين:

أحدهما: بمعنى العابد كرها، كما قال تعالى: ﴿ إن كُلُّ مَــن فِـي السَّـمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إلاَّ اتِي الرَّحْمَـنِ عَبْداً ﴾ [مريم، الآية: ٩٣]. وقال: ﴿ وَلَهُ أَسْـلَمَ مَـن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً ﴾ [آل عمران، الآية: ٨٣]. وقال: ﴿وَلِلَّـهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً ﴾ [الرعد، الآية: ١٥].

والثاني: بمعنى العابد طوعا، وهو الذي يعبده ويستعينه، وهذا هو المذكـور في قوله: ﴿ وَعِبَادُ الرَّحْمَــنِ الَّذِيـنَ يَمْشُـونَ عَلَـى الأَرْضِ هَوْنـاً ﴾ [الفرقـان، الآية: ٦٣] وقوله: ﴿ عَيْناً يَشْرَبُ بهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيراً ﴾ [الإنسـان، الآية: ٦]وقوله: ﴿ إنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ﴾ [الحجر، الآيـة: ٤٢]. وقوله: ﴿ إلاَّ عِبَادَكَ مِنهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴾ [الحجر، الآية: ٤٠].

وبعد أن ذكر آيات في هذا المعنى قال: «وهذه العبوديـة قـد يخلـو الإنسـان منها تارة، وأما الأولى فوصف لازم، إذ أريد بها جريان القـدر عليـه وتصريـف الخالق له، قال تعالى: ﴿ أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَـهُ أَسْلَمَ مَـن فِـي السَّـمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾ [آل عمران، الآية: ٨٣] وعامة السلف على أن المراد بالاستسلام استسلامهم له بـالخضوع والـذل، لا مجـرد تصريـف الرب لهم، كما في قوله: ﴿ وَلِلَّـهِ يَسْـجُدُ مَـن فِـي السَّـمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعـاً وَكَرْهاً ﴾ [الرعد، الآية: ١٥].

وهذا الخضوع والذل هو أيضا لازم لكل عبد لا بد له من ذلك. وإن كـان يعرض له أحيانا الإعراض عن ربه والاستكبار، فلا بد لـه عنـد التحقيـق مـن الخضوع والذل له، لكن المؤمن يسلم له طوعا فيحبه ويطيع أمره، والكافر إنمـا

يخضع له عند رغبة ورهبة، فإذا زال عنه ذلك أعرض عن ربه»[1].

ويقرر ابن تيمية أن الإنسان مأمور بمخالفة هواه، وأما كونه مريدا لما أمر به أوكارها له فهذا لا تلتفت إليه الشرائع[2].

والأصل أن تكون محبة الإنسان وإرادته، وكراهته وبغضه موافقة لحب الله وبغضه، وإرادته وكراهته الشرعيتين[3].

ويذكر أن من الناس من يكون حبه وبغضه وإرادته وكراهته، بحسب محبته نفسه وبغضها، لا بحسب محبة الله ورسوله، وبغض الله ورسوله، وهذا نوع من الهوى، فإن اتبعه الإنسان فقد اتبع هواه: ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ ﴾ [العنكبوت، الآية: ٥٠]. فإن أصل الهوى هو محبة النفس، ويتبع ذلك بغضها، والهوى نفسه وهو الحب والبغض الذي في النفس لا يلام عليه، فإن ذلك قد لا يملك، وإنما يلام على اتباعه، كما قال تعالى: ﴿ يادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [ص، الآية: ٢٦].

واتباع الأهواء في الديانات أعظم من اتباع الهوى في الشهوات، فإن الأول حال الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين كما قال تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [القصص، الآية، ٥٠] وقال: ﴿ بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الروم، الآية: ٢٩]. وقال: ﴿ وَإِنَّ كَثِيراً لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام، الآية: ١١٩]. وقال: ﴿ قُلْ يَـأَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعُواْ أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِن

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٤، ص٢٩ - ٣١.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٢٤٦.

(٣) المصدر نفسه، ج٢٨، ص١٣١. الاستقامة، ج٢، ص٢٢٠.

قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيراً وَضَلُّواْ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴾ [المائدة، الآية: ٧٧].

ويقول رحمه الله: «ولهذا كان من خرج عن موجب الكتاب والسنة من المنسوبين إلى العلماء والعباد يجعل من أهل الأهواء، كما كان السلف يسمونهم أهل الأهواء، وذلك أن كل من لم يتبع العلم فقد اتبع هواه، والعلم بالدين لا يكون إلا بهدى الله الذي بعث به رسوله ﷺ.

فالواجب على العبد أن ينظر في نفس حبه وبغضه، ومقدار حبه وبغضه، هل هو موافق لأمر الله ورسوله، وهو هدى الله الذي أنزل على رسوله ﷺ، بحيث يكون مأمورا بذلك الحب والبغض، لا يكون متقدما فيه بين يدي الله ورسوله[1]. فإنه قد قال تعالى: ﴿ لاَ تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ [الحجرات، الآية: ١]. ومن أحب أو أبغض قبل أن يأمره الله ورسوله، ففيه نوع من التقدم بين يدي الله ورسوله. ومجرد الحب والبغض هو هوى، لكن المحرم منه اتباع حبه وبغضه بغير هدى من الله»[2].

ويذكر رحمه الله أن الذين يتبعون هواهم، لا أمر الله، فهؤلاء لا يفعلون ولا يأمرون إلا بما يحبونه بهواهم، ولا يتركون وينهون إلا عن ما يكرهونه بهواهم، وهؤلاء شرار الخلق، ويذكر عن عمر بن عبد العزيز قوله: لا تكن ممن يتبع الحق إذا وافق هواه، ويخالفه إذا خالف هواه، فإذا أنت لا تثاب على ما اتبعته من الحق، وتعاقب على ما خالفته، ثم قال: «وهو كما قال - رضي الله عنه- لأنه في الموضعين إنما قصد اتباع هواه لم يعمل لله»[3].

وهذا المقصد راجع إلى حفظ الدين، وقد أشار إليه الشاطبي بقوله: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص١٣١ - ١٣٤. الاستقامة، ج٢، ص٢٢١ - ٢٢٥.
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص١٣٤. الاستقامة، ج٣، ص٢٢٦.
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٤٧٩ - ٤٨٠.

اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا»[1].

ويلاحظ أن اصطلاحات ابن تيمية ألصق بتعبيرات الشارع من اصطلاحات الشاطبي.

لهذا، ومن المقاصد الواضحة عند ابن تيمية التيسير ورفع الحرج، وسيأتي بيانه عند حفظ الحاجيات.



(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص١٦٨.

المبحث الخامس

جلب المصالح وتعطيل المفاسد

إذا كانت مسألة التعليل هي الركن الأول للمقاصد عند ابن تيمية، فإن هذه المسألة هي الركن الثاني للمقاصد عنده، فهما عماد المقاصد، وما سواهما إنما هو مكمل ومتمم للمقاصد عنده.

ثم إن مقاصد الشريعة والمصالح والمفاسد صنوان وتوأمان لا ينفصمان، إذ جلب المصالح حفظ للمقاصد من جانب الوجود، ودرء المفاسد حفظ للمقاصد من جانب العدم. وسيكون حديثي عن هذا المجال عند ابن تيمية في المطالب التالية:

وأما موقفه من الاحتجاج بالمصالح المرسلة وضوابطها فسيأتي في موضعه.

المطلب الأول

مفهوم المصالح[1] والمفاسد

المفسدة لغة: المضرة، والفساد نقيض الصلاح[2].

واصطلاحا: كل ما يفوت الضروريات الخمسة كما قال الغزالي[3].

وعرفها العز بن عبد السلام بأنها: الغموم والآلام وأسبابها[4].

وهي عند الطوفي: الضرر[5].

---

(١) سبق تعريف المصالح عند الألفاظ ذات الصلة بالمقاصد.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ٥، ص ٣٤١٢.

(٣) الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٤٨١ - ٤٨٢.

(٤) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج ١، ص ١٢.

(٥) الطوفي، رسالة الطوفي، ص ١٢.

المطلب الثاني

شمول جلب المصالح ودرء المفاسد للدارين

لقد سبق عند بيان موقف ابن تيمية من حصر الأصوليين المقاصد في الخمسة المعروفة أنه يقسم المقاصد إلى دنيوية وأخروية، وأن مقاصد الشريعة تشمل تحقيق المصالح ودرء المفاسد في الدنيا والآخرة.

وهو يرى أن جلب المنفعة ودفع المضرة يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي[1]، فمن أنكر ما اشتملت عليه الشريعة من المصالح والمحاسن والمقاصد التي للعباد في المعاش والمعاد.... فهو مخطئ ضال يعلم فساد قوله بالضرورة[2].

بل إن ابن تيمية يقرر أن الدنيا إنما هي متاع ووسيلة إلى الآخرة، وقد خلقت لذلك. فيقول: «إن الدنيا متاع نتمتع بها إلى غيرها، وإن الآخرة هي المستقر. وإذا عرف أن لذات الدنيا ونعيمها إنما هي متاع ووسيلة إلى لذات الآخرة، وكذلك خلقت فكل لذة أعانت على لذات الآخرة فهي مما أمر الله به ورسوله، ويثاب على تحصيل اللذة بما يثوب إليه منها من لذات الآخرة، التي أعانت هذه عليها. ولهذا كان المؤمن يثاب على ما يقصد به وجه الله من أكله وشربه ولباسه ونكاحه...... وكل لذة أعقبت ألما في الدار الآخرة، أو منعت لذة الآخرة فهي محرمة، مثل لذات الكفار والفساق بعلوهم في الأرض

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١١، ص ٣٤٣. مختصر الفتاوى المصرية، ص ١٢١ – ١٢٢.

(٢) المصدر السابق الأول، ج ٨، ص ١٧٩.

وفسادهم.... وأما اللذة التي لا تعقب لذة في دار القرار ولا ألما ولا تمنع لذة دار القرار، فهي لذة باطلة »[1].

وكثيرا ما يقول: «الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها»[2]. وهذا يشمل الدنيا والآخرة. والشاطبي يرى أن قصد الشارع بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وأن المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى[3].

فالعجب كل العجب من ابن عاشور أن يرى أن شريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل، وفسر العاجل والآجل بحاضر الأمور وعواقبها، وقال: « ليس المراد بالآجل أمور الآخرة، لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة... »[4]

---

(١) ابن تيمية، الاستقامة، ج ٢، ص ١٥٢ - ١٥٣.
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١، ص ٢٦٥.
(٣) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٣٧.
(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٣.

المطلب الثالث

مدى خلوص كل من المصلحة والمفسدة أو مدى امتزاج المصلحة بالمفسدة

لا تقل قراءة ابن تيمية للوجود عن قراءته للوحي، فهو ينظر إلى الدنيا على أنها دار مزيج بين الخير والشر، بخلاف كل من الجنة والنار، فيقول: «دار الرحمة الخالصة هي الجنة، ودار العذاب الخالص هي النار، وأما الدنيا فدار امتزاج... »[1] فالجنة اسم جامع لكل نعيم، وأعلاه النظر إلى وجه الله، لذلك فإنه يقرر أن الشر الموجود في الدنيا ليس شرا على الإطلاق، ولا شرا محضا وإنما هو شر في حق من تألم به، وقد تكون مصائب قوم عند قوم فوائد. فالشر المخلوق الموجود شر مقيد خاص، وفيه وجه آخر هو به خير وحسن، وهو أغلب وجهيه، كما قال تعالى: ﴿ أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴾ [السجدة، الآية: ٧] وقال: ﴿ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [النمل، الآية: ٨٨] وبهذا يظهر معنى قوله ﷺ: (والشر ليس إليك)[2] وكون الشر لم يضف إلى الله وحده، بل إما بطريق العموم أو يضاف إلى السبب أو يحذف فاعله[3]، لذلك فإنه يفرق بين جهة الخلق والوجود وبين جهة التشريع والتكليف، فيقول: «جهة خلق الله وتقديره غير جهة أمره وتشريعه، فإن أمره وتشريعه مقصوده بيان ما ينفع العباد إذا فعلوه وما يضرهم، بمنزلة أمر الطبيب للمريض بما ينفعه، فأخبر الله على ألسن رسله بمصير السعداء والأشقياء، وأمر بما يوصل إلى السعادة، ونهى عما يوصل إلى الشقاوة في خلقه، وتقديره يتعلق به وبجملة المخلوقات، فهو يفعل لما فيه حكمة متعلقة بعموم خلقه، وإن كان في ضمن ذلك مضرة لبعض الناس،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٠، ص ٦٢.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، ج ١، ص ٥٣٤ - ٥٣٥.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٤، ص٢٠ - ٢١، ٢٩٩، ج٨، ص٢٠٧.

كما أنه ينـزل المطر لما فيه من الرحمة والنعمة العامة والحكمة وإن كان في ضمن ذلك تضرر بعض الناس بسقوط منـزله وانقطاعه عن سفره وتعطيـل معيشـته، وكذلك يرسل نبيه محمدا ﷺ لما في إرساله من الرحمة العامة، وإن كان في ضمن ذلك سقوط رياسة قوم وتألمهم بذلك »[1].

فهو بهذا يقرر أنه لا يوجد في الوجود شر محض خالص، إذ ما من شـر إلا وله وجه خير، وهذا يختلف من شخص لآخر ومن زمـان لآخـر، بحسـب مـن يلحقه الشر وليس بحسب كل الناس، والتكاليف الشرعية خير محض أو غـالب راجح، ولا ينظر إلى ما قد يصاحب ذلك من شر فإنه مرجوح غير ملتفت إليه، كما مثل بتضرر الكفار وتألمهم ببعثة النـبي ﷺ. فالعـبرة في الأوامـر والنواهـي الشرعية بالجهة الراجحة، فما كان خيرا خالصا أو راجحا فإن الشريعة تأمر به، وما كان شرا خالصا أو راجحا فإن الشريعة تنهى عنه.

وتراه كثيرا ما يذكر أن الشريعة تأمر بالمصالح الخالصة والراجحة، كالإيمان والجهاد، فإن الإيمـان مصلحـة راجحـة، والجهـاد وإن كـان فيـه قتـل النفـوس فمصلحته راجحة، وفتنة الكفر أعظم فسادا من القتل، كما قال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة، الآية: ٢١٧]. وتنهى عن المفاسد الخالصة والراجحة، كما نهى الله عن الفواحش ما ظهر منها وما بطـن، وعـن الإثـم والبغـي بغـير الحق، وأن تشركوا بـالله مـا لم ينـزل بـه سـلطانا، وأن تقولـوا علـى الله مـا لا تعلمون[2]. وهذه الأمور لا يبيحها قط في حال من الأحوال، ولا في شرعة من الشرائع، وتحريم الدم والميتة ولحم الخنـزير وغير ذلك مما مفسدته راجحة، كمـا في الخمر والميسر، فإنه وإن كان فيهما منافع للناس فإثمهما أكبر من نفعهما[3].

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٣، ص ٣٦ - ٣٧. مجموع الفتاوي، ج ١٤، ص ٢٦٨.

(٢) يشير إلى قوله تعالى: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش...﴾ سورة الأعراف، الآية: ٣٣.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٧، ص ٢٣٠. ج ٢١، ص ٥٦٩. ج ١، ص ٢٦٥. ج ٢٤، ص ٢٧٨ - ٢٧٩. الاستقامة، ج ١، ص ١٥٣.

ويقول: «فنحن نعقل ونجد أن الفعل الواحد من الشخص أو من غيره يجلب له منفعة ومضرة معا، والرجل يكون له عدوان يقتل أحدهما صاحبه، فيسر من حيث عدم عدو، ويساء من حيث غلب عدو، ويكون له صديقان يعزل أحدهما صاحبه، فيساء من حيث انعزال الصديق، ويسر من حيث تولي صديق، وأكثر أمور الدنيا من هذا، فإن المصلحة المحضة نادرة، فأكثر الحوادث فيها ما يسوء ويسر، فيشتمل الفعل على ما ينفع ويحب ويراد ويطلب، وعلى ما يضر ويبغض ويكره ويدفع.... وهذه حال ما اجتمع فيه مصلحة ومفسدة من جميع الأمور »[١].

هذه النظرة من ابن تيمية إلى الأوامر والنواهي الشرعية هي القاعدة العظيمة الراسخة التي يستند إليها في الترجيح بين المصالح والمفاسد، كما سيأتي بعد قليل.

وهذه النظرة من ابن تيمية إلى المصالح والمفاسد على أنها مختلطة غالبا قد التفت إليها من قبل العز بن عبد السلام إذ يقول: «المصالح المحضة قليلة، وكذلك المفاسد المحضة، والأكثر منها ما اشتمل على المصالح والمفاسد»[٢].

وابن القيم ينظر بدوره إلى الوجود والشريعة كنظرة شيخ الإسلام فهو يرى أنه لا يوجد شر محض لا خير فيه، وأما الخير المحض من الموجودات فهو الله سبحانه أشرف الموجودات على الإطلاق وأكملها وأجلها[٣].

هذا في الموجودات، أما في الشرعيات، فبعد أن ذكر خلاف العلماء في وجود المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة، على قولين، منهم من منع ذلك، ومنه من أجازه. قال: «وفصل الخطاب في المسألة، إذا أريد بالمصلحة الخالصة

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ٢٩٧ - ٢٩٩.

(٢) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج ١، ص ١٢.

(٣) ابن القيم، شفاء العليل، ص ٣٨٧ - ٣٨٨.

أنها في نفسها خالصة من المفسدة لا يشوبها مفسدة فلا ريب في وجودها. وإن أريد بها المصلحة التي لا يشوبها مشقة ولا أذى في طريقها والوسيلة إليها ولا في ذاتها فليست بموجودة بهذا الاعتبار، إذ المصالح والخيرات واللذات والكمالات كلها لا تنال إلا بحظ من المشقة، ولا يعبر إليها إلا على جسر من التعب».

وقرر أن ما تساوت مصلحته ومفسدته - مع الخلاف فيه - لا وجود له. وأن الشريعة تأتي بتحصيل المصلحة الخالصة والراجحة أو تكميلها بحسب الإمكان، وتعطيل المفسدة الخالصة أو الراجحة أو تقليلها بحسب الإمكان[١].

إذا علم هذا علم أن ابن تيمية وابن القيم قد سبقا الشاطبي في نظره إلى المصالح من جهتين:

- من جهة مواقع الوجود
- ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها.

وأنه من الجهة الأولى لا يتخلص كون المصالح الدنيوية مصالح محضة، كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة، وذلك أن هذه الدار قد وضعت على الامتزاج بين الطرفين والاختلاط بين القبيلين، وأما من الجهة الثانية فإن العبرة بالغالب والراجح، فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة كانت المصلحة هي المقصود تحصيلها شرعا، وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المصلحة فرفع المفسدة هو المقصود شرعا[٢].

فعمق النظر المقاصدي الدقيق الذي تشبع به الشاطبي كما قال الريسوني[٣]

---

(١) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص ٣٤١ - ٣٤٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٢٥ - ٢٧.

(٣) الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٢٥٩.

والحسني[1] في هذه المسألة، قد سبقه إليه وأصله من قبل ابن تيمية.

ويؤكد هذا قوله: «إذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما فقدم أوكدهما، لم يكن الآخر في هذه الحال واجبا، ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تارك واجب في الحقيقة. وكذلك إذا اجتمع محرمان، لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما، لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرما في الحقيقة، وإن سمي ذلك ترك واجب، وسمي هذا فعل محرم باعتبار الإطلاق لم يضر. ويقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر، وفعل المحرم للمصلحة الراجحة أو للضرورة، أو لدفع ما هو أحرم»[2]. «وقد يكون في الشيء منفعة وفيه مضرة أكثر من منفعته، فيحرمه الله سبحانه وتعالى لأن المضرة إذا كانت أكثر من المنفعة بقيت الزيادة مضرة محضة»[3].

---

(١) الحسني، نظرية المقاصد، ص٢٨٦.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٥٧.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٣٤، ص ٢٢٢.

المطلب الرابع

مدى إدراك العقل للمصلحة والمفسدة

قصدت بهذا العنوان بيان مدى استقلالية العقل في معرفة المصلحة والمفسدة، وهذه القضية هي تماما مسألة التحسين والتقبيح العقليين[1] المطروقة في كتب علم الكلام وأصول الفقه وقبل تعرف موقف ابن تيمية منها، لا بد من تعرف أقوال العلماء في ذلك.

يذكر ابن تيمية[2] أن العلماء اختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال:

الأول: المعتزلة القدرية[3] وبعض الشافعية[4] وكثير من الحنفية[5] ويقولون: إنه ما أمر به ونهي عنه كان حسنا وقبيحا قبل الأمر والنهي، والأمر والنهي كاشف عن صفته التي كان عليها لا يكسبه حسنا ولا قبحا، ولا يجوز عندهم أن يأمر وينهى لحكمة تنشأ من الأمر نفسه.

---

(١) حسن الشيء وقبحه يراد بهما ثلاثة معان:
١ - ما يلائم الطباع أو ينافرها: كإنقاذ الغرقى واتهام الأبرياء.
٢ - كونه صفة كمال أو نقص، نحو. العلم حسن، والجهل قبيح.
٣ - كونه موجبا للمدح أو الذم الشرعيين.
فالأولان عقليان إجماعا، والثالث شرعي، وهو الذي وقع فيه الخلاف الآتي. انظر القرافي، شرح التنقيح ص ٨٨. صدر الشريعة، التوضيح، ج ١، ص ١٨٩. البزدوي، كشف الأسرار، ج ١، ص ٣٩٠. ابن النجار، شرح الكوكب، ج ١، ص ٣٠٠. جلال الدين عبد الرحمن، غاية الوصول، ص ٢٣٣ - ٢٣٤. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٨، ص ٩٠، ج ١١، ص ٣٤٧.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٣، ص ١٤. مجموع الفتاوى، ج ٨، ص٩٠، ٣٤١. ج ١٧، ص ١٩٨. شرح الأصفهانية ص ١٦١.

(٣) القاضي عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٩٧. الآمدي، غاية المرام، ص ٢٣٣.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص ١٣٨.

(٥) المصدر نفسه، ج١، وانظر: السمرقندي، ميزان الأصول، ج ١، ص ١٥١. السرخسي، أصول السرخسي، ج ١، ص ٧٦.

الثاني: الجهمية الجبرية والأشاعرة. ويقولون: ليس للأمر حكمة تنشأ، لا من نفس الأمر ولا من نفس المأمور به، ولا يخلق الله شيئا لحكمة، ولكن نفس المشيئة أوجبت وقوع ما وقع وتخصيص أحد المتماثلين بلا مخصص، فليس الحسن والقبح عندهم من الأوصاف الذاتية للمحال، بل إن وصف الشيء بكونه حسنا أو قبيحا فليس إلا لتحسين الشرع أو تقبيحه إياه، وليس لها في ذاتها ولا لأمر خارج عنها صفة تكسب بها اسم الحسن أو القبح[1] فيجوز أن يأمر الله بكل أمر حتى الكفر والفسوق والعصيان، ويجوز أن ينهى عن كل أمر حتى التوحيد والصدق والعدل[2].

الثالث: أهل الوسط الذين لم يفرطوا إفراط المعتزلة ولم يفرطوا تفريط الأشاعرة ومن وافقهم. وهم الصحابة والتابعون لهم بإحسان وأئمة الإسلام كالفقهاء المشهورين ومن سلك سبيلهم من أهل الفقه والحديث والمتكلمين في أصول الدين وأصول الفقه. **وعندهم الحكمة الناشئة من الأمر على ثلاثة أنواع:**

النوع الأول: أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن أو قبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن، لكنه لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبا في الآخرة، إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، فإنهم قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث الله إليهم رسولا، وهذا خلاف النص، قال تعالى: ﴿ وَمَا

---

(١) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ٣٧٠. الآمدي، غاية المرام، ص ٢٣٤. الإحكام، ج ١، ص ٧٩. محمد الخضري، أصول الفقه، ص ٢٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٧، ص ١٩٩، ج ١٤، ص ٢٥٦. وانظر: الجويني، الإرشاد، ص ٢٢٨. الغياثي، ص ٢٦ الغزالي، المستصفى، ج ٣، ص ٥٩٣. القرافي، شرح التنقيح، ص ٩٠.

كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [الإسراء، الآية: ١٥]. وقال: ﴿ رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [النساء، الآية: ١٦٥].

النوع الثاني: أن ما أمر به ونهى عنه صار متصفا بحسن اكتسبه من الأمر، وقبح اكتسبه من النهي، كالخمر التي كانت غير محرمة ثم حرمت فصارت خبيثة، والصلاة إلى الصخرة التي كانت حسنة فلما نهى عنها صارت قبيحة.

النوع الثالث: أن تكون الحكمة ناشئة من نفس الأمر، وليس في الفعل ألبتة مصلحة، لكن المقصود ابتلاء العبد هل يطيع أو يعصي، كما جرى للخليل عليه الصلاة والسلام في قصة الذبح.

وهذا النوع والذي قبله مما خفي على المعتزلة ولم يفهموه، وزعموا أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك، بدون أمر الشارع، والأشعرية ادعوا: أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع، ولا يعتبرون الحكمة، ولا تخصيص فعل بأمر ولا غير ذلك، وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب وفيه اللباب[١].

قال ابن القيم: «وفصل الخطاب في هذا أن الحسن والقبح قد يثبت للفعل في نفسه، ولكن لا يثيب الله عليه، ولا يعاقب إلا بعد إقامة الحجة بالرسالة، وهذه النكتة هي التي فاتت المعتزلة»[٢].

ولا بد هنا من التنبيه على أمور:

الأول: لقد جانب ابن النجار الحنبلي [٣] - رحمه الله - الصواب عندما

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٨، ص ٤٣١ - ٤٣٦. ج ١٧، ص ١٩٨ - ٢٠٣، ج ١١، ص ٣٤٧، ٣٥٤. آل تيمية، المسودة، ص٤٧٣ - ٤٨٠.

(٢) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص ٣٣٣ - ٣٣٤، ٣٦٧ - ٣٧٢، ٣٧٤ - ٤٥٥.

(٣) ابن النجار، شرح الكوكب، ج ١، ص ٣٠٢.

نسب القول بالتحسين والتقبيح العقليين بإطلاق - كمذهب المعتزلة - إلى ابن تيمية وابن القيم، وتبعه في هذه النسبة إلى ابن تيمية بعض المعاصرين[1].

الثاني: مسألة التقبيح والتحسين العقليين نبتت جذورها في علم الكلام وانتقلت إلى علم الأصول، وسبب إيرادها هنا أن لها علاقة بالمقاصد والمصالح، لأن الأفعال أسباب ووسائل لجلب المصالح ودرء المفاسد، فهل المصلحة المجلوبة والمفسدة المدفوعة تعرف عن طريق الشرع فقط، أو تعرف بطريق العقل كذلك ؟[2].

الثالث: أن قول الأشاعرة في نفيهم لتعليل الأحكام جاء ردة فعل لقول المعتزلة بإيجاب أمور على الله بالعقل، بناء على التحسين والتقبيح العقليين[3].

الرابع: لقد اعتنى ابن تيمية بهذه المسألة اعتناءه بمسألة التعليل لأنهما صنوان[4].

بعد هذا البيان التمهيدي الضروري، يظهر جليا موقف ابن تيمية من هذه القضية وهو: أن العقل والفطرة قد يستقلان بمعرفة وجه المصلحة أو المفسدة كاستقلال الشرع بذلك، وهذا في نوع محدود من المصالح، ثم إنه لا يترتب على معرفة العقل لذلك جزاء أخروي من ثواب أو عقاب ما لم يرد دليل شرعي.

وهذا الذي ذهب إليه ابن تيمية إنما هو سائغ في المصالح التي ترجع إلى أعراف الناس وخبراتهم أما فيما يتصل بالعبادة فلا يكون منه شيء ألبتة. فإن

---

(١) د. جلال الدين عبد الرحمن، غاية الوصول، ص ٢٣٨. د. محمد البغا، درء المفسدة، ص ٩٠.

(٢) العالم، المقاصد العامة، ص ٤٠. الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٢٦٣.

(٣) اليوبي، مقاصد الشريعة، ص ٩١. الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٢٧٣.

(٤) على سبيل المثال انظر: ابن تيمية، مختصر الفتاوى المصرية، ص ٦٤٨. منهاج السنة، ج ١، ص ٤٤٨. ج ٣، ص ٢٨.

ما أمر الله به مما هو محدد بالشرع: كالصلوات الخمس، وطواف الأسبوع حول البيت، فهذا لا دخل للعقل في إثباته أو نفيه، أو إثبات أن هذا عبادة أم لا. أما ما يرجع إلى العادات والأعراف فيصح إثبات المصلحة فيه بالعقل[1].

ويذكر ابن تيمية أن الاسترسال بالقول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله غالبا، وهي تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي والرأي، ولكن بينهما فروق.

والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة، **لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له:**

الأول: إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر.

الثاني: أنه ليس بمصلحة، وإن اعتقده مصلحة لأن المصلحة هي الخالصة أو الغالبة[2].

فكما أنه لا مجال للنظر العقلي في إثبات الأحكام الشرعية وعللها، إلا في تحقيق وجود علة الأصل في الفرع[3]، فكذلك لا مجال للعقل في إثبات الأحكام الشرعية بناء على المصالح التي يراها العقل، وإنما دوره في استكشاف المصالح التي جاء بها الشرع.

ومما يزيد الأمر وضوحا أن ابن تيمية يقسم العلم بالأشياء إلى قسمين:

الأول: العلم بالكائنات، وهذا يحدث بطرق متعددة: حسية وعقلية وكشفية وسمعية، ضرورية ونظرية وغير ذلك.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٠، ص ٢٨٢. ج ١٩، ص ٢٥٢ - ٢٥٣. وسيأتي تفصيل ذلك عند علاقة العرف بالمقاصد.

(٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

(٣) انظر: الغزالي، المستصفى، ج ٣، ص ٥٩٢ - ٥٩٣.

الثاني: العلم بالدين، والدين نوعان:

١ - أمور خبرية اعتقادية، كالعلم بالله وملائكته وقضايا العقيدة والإيمان.

٢ - أمور طلبية عملية وهي الأحكام الشرعية.

فالأول لا يعلم إلا بالأدلة النقلية[١].

وأما الثاني فيستدل عليه بطرق الأحكام الشرعية وهي الكتاب والسنة والإجماع.

وقد يستدل بالمصالح المرسلة، وهذا في الأمور العادية، ما لم يرد حظر شرعي[٢]، ويكون في الأمور التي لا يختلف في كونها موافقة للعقل وللفطرة، فعقلاء جميع الأمم تأمر بالعدل ومكارم الأخلاق وتنهى عن الظلم والفواحش[٣].

ولا يمكن للعاقل أن يدفع عن نفسه أنه قد يميز بعقله بين الحق والباطل، والصدق والكذب، وبين النافع والضار، والمصلحة والمفسدة[٤].

فالعقل قد يميز بين الضار والنافع في الأمور الحسية، أما التمييز بين الأفعال التي تنفع صاحبها أو تضره في معاشه ومعاده، فالعقل لا يستقل ولا يهتدي إلى تفاصيلها بدون الرسالة.

يقول ابن تيمية: «لولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد»[٥]، ويقول: «وحق على كل أحد بذل جهده واستطاعته في معرفة ما جاء به الرسول ﷺوطاعته،... والطريق إلى ذلك الرواية والنقل. إذ

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص ٣٣٥ - ٣٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ج١١، ص ٣٤٢ - ٣٤٣.

(٣) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٤، ص ١٠٠.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١١، ص ٣٤٦.

(٥) المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٩٩ - ١٠٠.

لا يكفي في ذلك مجرد العقل، بل كما أن نور العين لا يرى إلا مع ظهور نور قدامه، فكذلك نور العقل لا يهتدي إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة»[1].
إذا، فمعرفة العقل عند ابن تيمية مشروطة بعدم مصادمة الأدلة النقلية، ولا يمكن للعقل أن يستقل ويستغني عن الأدلة النقلية، إذ العلاقة بينهما تكاملية، مع كون النقل هو أساس العقل[2].

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن العقول قد تستقل بمعرفة جهة المصالح والمفاسد، فقال الغزالي: «لا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها المهالك وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد»[3]. ولكنه - عفا الله عنه - عاد إلى التمسك بمذهب الأشاعرة عند حديثه عن علة تحريم الخمر، إذ يقول: «فالشدة التي جعلت أمارة التحريم (يعني في الخمر) يجوز أن يجعلها الشرع أمارة الحل»[4].

وابن عبد السلام يرى أن مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها معروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات[5].

أما الشاطبي فقد تمسك بمذهب الأشاعرة عندما قرر أن العقل لا يحسن ولا يقبح[6] ويقول: «كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح. فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلا أن لا تكون كذلك، إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١، ص ٥ - ٦. ج ٣، ص ٣٣٨ - ٣٣٩.

(٢) انظر: ابن تيمية، درء التعارض، ج ١، ص ٨٦ وما بعدها. إبراهيم عقيلي، تكامل المنهج، ص ٣٠١. وسيأتي عند حديثه عن حفظ الدين ما هو مكمل لهذا المعنى.

(٣) الغزالي، شفاء الغليل، ص ١٦٢.

(٤) الغزالي، المستصفى، ج ٣، ص ٥٩٣.

(٥) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج ١، ص ٨.

(٦) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٨٧.

متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح. فإذا كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع»[1]. ويقول: « الأفعال والتروك من حيث هي أفعال وتروك متماثلة عقلا، بالنسبة إلى ما يقصد بها، إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح »[2].

فهو قد حكم العقل هنا عند قوله (متماثلة عقلا). ثم إن هذا الموقف يتناقض والنظرة المقاصدية، فكان الأجدر به أن لا يقع في هذه الزلة وهو من هو في المقاصد.

ومن الذين رأوا أن العقول تهتدي إلى معرفة مصالح المكلفين فيما يتعلق بالعادات الطوفي الحنبلي[3].

وأما ابن القيم[4] فقد ذهب إلى ما ذهب إليه ابن تيمية.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٣١٥.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣٣.

(٣) الطوفي، رسالة الطوفي، ص ٣١. شرح مختصر الروضة، ج ٣، ص ٢١٧.

(٤) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص ٣٢٨ - ٣٣٤.

المطلب الخامس

الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة والمتزاحمة

الترجيح لغة: من رجح الشيء بيده: رزنه ونظر ما ثقله، وأرجح الميزان أي أثقله حتى مال. وأرجحت لفلان ورجحت ترجيحا: إذا أعطيته راجحا. فالترجيح الميل والثقل[1].

واصطلاحا: قال الآمدي: «اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر»[2].

وعرفه البرزنجي بقوله: «تقديم المجتهد بالقول أو بالفعل أحد الطريقين المتعارضين لما فيه من مزية معتبرة تجعل العمل به أولى من الآخر»[3].

هذا، والترجيح بين المصالح والمفاسد من أدق أعمال المجتهد وأصعبها، وهو خلاصة علمه، وتظهر براعته في هذا المجال عند المتشابهات التي لا يعلمها كثير من الناس.

وابن تيمية رائد هذا الباب وفارسه ومالك زمامه، وهذا الموضوع لو أعطي حقه لكتب فيه رسالة عند هذا العالم الجهبذ، فهو لا يفتأ يكرر عشرات المرات أن الرسل جاؤوا بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وتراه يزن فتواه وأقواله بهذا الميزان، وربما لا يفتي فتوى إلا وذكر وجه المصلحة أو المفسدة فيها، ثم بعد أن يوازن بينهما يذكر الحكم الملائم للراجح منهما.

ولمعرفة أهمية الترجيح بين المصالح والمفاسد عنده، أنقل هذا النص عنه إذ

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ٣، ص ١٥٨٦.

(٢) الآمدي، الإحكام، ج ٤، ص ٢٣٩. وانظر: ابن النجار، شرح الكوكب، ج ٤، ص ٦١٦.

(٣) البرزنجي، التعارض والترجيح، ج ١، ص ٨٩.

يقول: «فتفطن لحقيقة الدين، وانظر ما اشتملت عليه الأفعال من المصالح الشرعية والمفاسد بحيث تعرف ما ينبغي من مراتب المعروف ومراتب المنكر، حتى تقدم أهمها عند المزاحمة، فإن هذا حقيقة العمل بما جاءت به الرسل، فإن التمييز بين جنس المعروف وجنس المنكر وبين الدليل وجنس الدليل وغير الدليل يتيسر كثيرا، فأما مراتب المعروف والمنكر ومراتب الدليل بحيث تقدم عند التزاحم أعرف المعروفين فتدعو إليه وتنكر أنكر المنكرين، وترجح أقوى الدليلين فإنه هو خاصة العلماء بهذا الدين»[1].

وهو يذكر أن هذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم[2]، فعند اجتماع المصالح والمفاسد والمنافع والمضار وتعارضها، يحتاج إلى الفرقان[3]. ويقول: «الحكيم هو الذي يقدم أعلى المصلحتين، ويدفع أعظم المفسدتين»[4]. «ومن أصول الشرائع أنه إذا تعارض المصلحة والمفسدة قدم أرجحهما»[5].

ويقرر كذلك أن تمام الورع أن يعلم الإنسان خير الخيرين، وشر الشرين، ويعلم أن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلا فمن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية فقد يدع واجبات ويفعل محرمات[6]. فليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين[7]. ولو علم المصنفون في هذا الباب ما عند صاحبنا من قواعد عظيمة في ذلك لما كانت

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص ٢٩٨.
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١١، ص ٣٤٣.
(٣) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٦١٩.
(٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٣، ص ١٩١.
(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٥٣٨.
(٦) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٥١٢.
(٧) المصدر نفسه، ج ٢٠، ص ٥٤. منهاج السنة، ج ٣، ص ١٩١.

الصدارة في كتبهم إلا له، وهاهو محمد الوكيلي يذكر جملة من العلماء الذين ساهموا في هذا الباب ويجعل الصدارة لابن تيمية[1].

ولمعرفة منهج ابن تيمية وفلسفته في هذا المجال، أنقل عنه قوله التالي: «التعارض إما بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما، فتقدم أحسنهما بتفويت المرجوح، وإما بين سيئتين لا يمكن الخلو منهما، فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما.

وإما بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة، **فيرجح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرة السيئة.**

فالأول: كالواجب والمستحب، وكفرض العين وفرض الكفاية، ومثل تقديم قضاء الدين المطالب به على صدقة التطوع.

والثاني: كتقديم نفقة الأهل على نفقة الجهاد الذي لم يتعين، وتقديم نفقة الوالدين عليه،..... وتقديم الجهاد على الحج، كما في الكتاب والسنة، متعين على متعين، ومستحب على مستحب، وتقديم قراءة القرآن على الذكر إذا استويا في عمل القلب واللسان، وتقديم الصلاة عليهما إذا شاركتهما في عمل القلب، وإلا فقد يترجح الذكر بالفهم والوجل على القراءة التي لا تجاوز الحناجر، وهذا باب واسع.

والثالث: كتقديم المرأة المهاجرة لسفر الهجرة بلا محرم على بقائها بدار الحرب كما فعلت أم كلثوم[2]، التي أنزل الله بها آية الامتحان: ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ﴾ [الممتحنة، الآية: ١٠].

---

(١) محمد الوكيلي، فقه الأولويات، ص ٤.

(٢) بنت عقبة بن أبي معيط. وقيل غيرها. انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٨، ص ٦١.

وكتقديم قتل النفس على الكفر، كما قال تعالى: ﴿ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ﴾ [البقرة، الآية: ٢١٧]. فتقتل النفوس التي تحصل بها الفتنة عن الإيمان، لأن ضرر الكفر أعظم من قتل النفس، وكتقديم قطع السارق ورجم الزاني وجلد الشارب على مضرة السرقة والزنا والشرب، وكذلك سائر العقوبات المأمور بها، فإنما أمر بها مع أنها في الأصل سيئة وفيها ضرر، لدفع ما هو أعظم ضررا منها، وهي جرائمها، إذ لا يمكن دفع ذلك الفساد الكبير إلا بهذا الفساد الصغير.

وأما الرابع: فمثل أكل الميتة عند المخمصة، فإن الأكل حسنة واجبة، لا يمكن إلا بهذه السيئة، ومصلحتها راجحة، وعكسه الدواء الخبيث، فإن مضرته راجحة على مصلحته من منفعة العلاج، لقيام غيره، ولأن البرأ لا يتيقن به»[(١)].

ثم يخلص ابن تيمية إلى نتيجة وهي: أن السيئة تحتمل في موضعين:

١-دفع ما هو أسوأ منها إذا لم تدفع إلا بها.

٢-تحصل بما هو أنفع من تركها، إذا لم تحصل إلا بها.

وأن الحسنة تترك في موضعين:

١-إذا كانت مفوتة لما هو أحسن منها.

٢-أو مستلزمة لسيئة تزيد مضرتها على منفعة الحسنة[(٢)].

وأن باب التعارض باب واسع جدا، لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة، وأن وجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة، فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم، والناس في

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٥١ - ٥٣. وقد اختصرته ولولا محدودية صفحات الرسالة لنقلته كاملا لروعته وعظيم نفعه. وانظر: ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص ٣٤٣ - ٣٥٠.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٥٣.

هذا على ثلاثة أقسام:

الأول: أقوام ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة.

الثاني: أقوام ينظرون إلى السيئات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن ترك حسنات عظيمة.

الثالث: المتوسطون الذين ينظرون إلى الأمرين فيرجحون الراجح منهما[(١)].

ثم إن هناك قضية مهمة جدا، ألا وهي أن الترجيح بين المصالح والمفاسد لا بد أن يكون بميزان الشريعة، لا بميزان الذوق والهوى والعصبية، وهذا أخطر ما في الموضوع، حيث إن كثيرا من الناس هدموا الشريعة بحجة المقاصد والمصالح القائمة على الشبهة أو الشهوة، يقول ابن تيمية: «اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيرا بها وبدلالتها على الأحكام»[(٢)].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص ٥٧ - ٥٩.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ١٢٩.

المطلب السادس

قواعد المصالح والمفاسد

لقد قعد ابن تيمية في المصالح والمفاسد قواعد عظيمة، فوائدها جليلة، اعتمد في وضعها على استقرائه للشريعة ونظره الثاقب لأسرارها، وروحه المقاصدية، فتراه كثيرا ما يرددها ويحتج بها، فهي ظله وظليله، **ومن هذه القواعد:**

١ - بعثت الرسل بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان[١].

٢ - الشريعة تأمر بالمصالح الخالصة والراجحة وتنهى عن المفاسد الخالصة والراجحة[٢].

٣ - يرجح أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ويدفع أعظم المفسدتين بالتزام أدناهما[٣] وهذه القاعدة مكونة من شقين، الأول توزن به المصالح، والثاني توزن به المفاسد ومن عادة الفقهاء أن يتكلموا عن الشق الثاني وحده، فجاء ابن تيمية فتمم هذا المعنى الشرعي العظيم بإضافة نظيره إليه، فصاغ هذه القاعدة التي هي بحق جماع العلم في باب المصالح والمفاسد[٤]، وقد يعبر عن هذه القاعدة بقوله: «الشريعة ترجح خير الخيرين وشر الشرين»[٥]. أو بقوله: «لا يدفع الفساد القليل بالكثير، ولا يدفع أخف الضررين بتحصيل

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١، ص ٢٦٥. ج ١٠، ص ٥١٢.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٤. ج ١١، ص ٣٣١، ٣٤٨.

(٣) المصدر نفسه، ج ١. ص ٣٧٦. ج ١٠، ص ٥١٣.

(٤) ناصر الميمان، القواعد والضوابط الفقهية، ص ٢٧٦.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٥٣٩. ج ١٠، ص ٥١٢.

أعظم الضررين»[1].

وقريب منها: «إذا تعذر جمع الواجبين قدم أرجحهما، وسقط الآخر بالوجه الشرعي»[2].

٤ - إذا تعارضت المصلحة والمفسدة قدم أرجحهما[3]. أو إذا تعارضت الواجبات والمحظورات فالواجب أن ينظر أغلب الأمرين، فإن كان المأمور أعظم أجرا من ترك ذلك المحظور لم يترك ذلك لما يخاف أن يقترن به ما هو دونه في المفسدة، وإن كان ترك المحظور أعظم أجرا لم يفوت ذلك برجاء ثواب فعل واجب يكون دون ذلك[4]. وعليه، فلا يعمل بقاعدة: درء المفاسد أولى من جلب المصالح بإطلاق، بل ينظر إلى الأرجح منهما فيقدم، وهذا يعد إنجازاً عظيما من ابن تيمية في تعديل هذه القاعدة.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٣، ص ٣٤٣. الاستقامة، ج ١، ص ٢٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢٣، ص ٢٥٠.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢٠، ص ٥٣٨.

(٤) ابن تيمية، الاستقامة، ج ٢، ص ٢٩١.



الفصل الثالث

علاقة مقاصد الشريعة بالأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، والسياسة الشرعية عند ابن تيمية

ويشمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: علاقة المقاصد بالأدلة المتفق عليها.

المبحث الثاني: علاقة المقاصد بالأدلة المختلف فيها.

المبحث الثالث: علاقة المقاصد بالسياسة الشرعية.

تمهيد

كان لزاماً أن أعقد هذا الفصل لبيان علاقة المقاصد بالأدلة الشرعية المتفق عليها والمختلف فيها، والسياسة الشرعية، **وذلك لعدة أمور:**

الأول: بيان مدى علاقة المقاصد بذلك، والتأكيد على أن المقاصد هي قبلة الأدلة الشرعية والولاية السلطانية، ووجهتها ومحرابها.

الثاني: إبراز مكانة ابن تيمية العظيمة في هذا المجال، المهضوم حقه، المغيب دوره، لعدم وجود دراسة حوله قبل ذلك في هذا المضمار.

الثالث: حتى يكون هذا قاعدة للحديث عن إعمال ابن تيمية للمقاصد في القواعد الأصولية.

الرابع: بيان الحق في الدعوى التي ينادي بها أصحابها لفصل علم المقاصد عن أصول الفقه واستقلاله عنها.

أما الأول والثاني فسيتضحان خلال هذا الفصل، وأما الثالث والرابع فسيتجليان في الفصل الأخير من هذه الرسالة.

فأقول: لقد حصر ابن تيمية الطرق الرئيسية والقواعد الأصولية التي تدرك بها الأحكام الشرعية في سبع طرق:

الأول: الكتاب.

الثاني: السنة المتواترة التي لا تخالف ظاهر القرآن بل تفسره.

الثالث: السنن المتواترة، المتلقاة بالقبول بين أهل العلم، وهذه تشمل

المتواتر، والآحاد الذي تواتر معنويا.

الرابع: الإجماع.

الخامس: القياس على النص والإجماع.

السادس: الاستصحاب.

السابع: المصالح المرسلة.[1]

وهذا الحصر منه غير حاصر، إذ إنه يعتبر بعض الأدلة الأخرى من أصول الفقه، ومنهجاً في استنباط الأحكام، لكن بمنهجية فريدة، وفلسفة متميزة، ستتضح بعد قليل، **وهذه الطرق هي**:

١ ـ سد الذرائع وإبطال الحيل.

٢ ـ قول الصحابي.

٣ ـ الاستحسان.

٤ ـ العرف.

٥ ـ شرع من قبلنا.

٦ ـ السياسة الشرعية.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص ٣٣٩-٣٤٢.

المبحث الأول

علاقة المقاصد بالأدلة المتفق عليها

المطلب الأول

علاقة المقاصد بالكتاب

الفرع الأول

تعريف الكتاب وحجيته عند الأصوليين

الكتاب هو القرآن[1]، لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَراً مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَاباً أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَى﴾ [سورة الأحقاف، الآيتان: ٢٩ - ٣٠]. فسمى القرآن الكتاب.

وعرفه ابن قدامة بقوله: «كتاب الله سبحانه هو كلامه، وهو القرآن الذي نزل به جبريل عليه السلام على النبي ﷺ»[2].

وجاء في شرح الطحاوية: «القرآن كلام الله، منه بدأ بلا كيفية قولاً، وأنزله على رسوله وحيا، وصدقه المؤمنون على ذلك حقاً، وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية، فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر»[3].

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص ٤، ٩. ابن قدامة، روضة الناظر، ج١، ص ١٧٨.

(٢) ابن قدامة، روضة الناظر، ج١، ص ١٧٨-١٧٩.

(٣) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٧٩

وعليه فالقرآن هو: كلام الله تعالى، المنزل على محمد ﷺ، بوساطة جبريل عليه الصلاة والسلام، باللغة العربية، المنقول إلينا بالتواتر، المعجز بنفسه، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختتم بسورة الناس[1].

وحجية القرآن لا تحتاج إلى دليل، وقد اتفق العلماء على حجيته وأنه أقوى الأدلة. [2]

الفرع الثاني
تعريف الكتاب وحجيته عند ابن تيمية

إن الذين كتبوا في الأصول عند ابن تيمية مثل د. صالح آل منصور وإبراهيم عقيلي[3] - حفظهما الله - لم يذكرا تعريفه للقرآن.

فقد عرفه بقوله: «القرآن كلام الله لفظه ومعناه، سمعه منه جبريل، وبلغه عن الله تعالى إلى محمد صلى الله عليه وسلم، ومحمد سمعه من جبريل وبلغه إلى أمته، فهو كلام الله حيث سمع وكتب وقرئ، كما قال تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾[التوبة، الآية: ٦] وكلام الله تكلم الله به بنفسه، تكلم به باختياره وقدرته، ليس مخلوقاً بائناً عنه، بل هو قائم بذاته»[4].

وأما موقف ابن تيمية من الاحتجاج بالقرآن فهو حامل رايته، والمنافح عنه بلسانه وقلمه وروحه وماله، وهذا مبثوث كثيراً في كلامه إن في العقائد أو في

---

(١) المراجع السابقة، وانظر: الآمدي، الإحكام، ج١، ص ١٥٩. ابن النجار، شرح الكوكب، ج٢، ص ٧-٨.

(٢) الآمدي، الإحكام، ج١، ص١٦٠. ابن النجار، شرح الكوكب، ج٢، ص٥.

(٣) صالح آل منصور، أصول الفقه، ج١، ص ٢١١، إبراهيم عقيلي، تكامل المنهج، ص٢٢٥.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٢، ص ٥٦٦، ٥٤٤.

الأحكام الشرعية، وقد مضى في تضاعيف الرسالة الشيء الكثير منه، وسيأتي كذلك ما يؤكده[1].

فهو يذكر أن المسلمين متفقون في الجملة على الاستدلال بالقرآن على العقائد والأحكام، وإن كان هناك طوائف من المبتدعة لا يستدلون به على بعض قضايا العقيدة القطعية[2].

وعند تعداده لطرق الأحكام الشرعية قال: «أما طرق الأحكام الشرعية التي نتكلم عليها في أصول الفقه - بإجماع المسلمين -: الكتاب. لم يختلف أحد من الأئمة في ذلك. كما خالف بعض أهل الضلال في الاستدلال به على بعض المسائل الاعتقادية»[3].

فاعتبر الكتاب أول الأدلة الشرعية وأقواها.

الفرع الثالث
علاقة المقاصد بالكتاب

لقد أولى ابن تيمية القرآن الأهمية القصوى والدرجة الأسمى في فهم مقاصد الشريعة والدلالة عليها إذ يقول: «الناس لا يفهمون معاني القرآن إلا بدلالة ألفاظ القرآن على معانيه، فإذا سمعوا ألفاظه وتدبروه، كان اللفظ لهم دليلا على المعاني، والمستدل باللفظ على المعنى الذي أراده المتكلم يمتنع أن يكون هو المعبر باللفظ عن المعنى، فإن المعبر باللفظ عن المعنى يعرف المعنى أولاً ثم يدل غيره عليه بالعبارة»[4].

---

(١) سأشير إلى ذلك في نهاية هذا المطلب.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص ٣٣٧.

(٣) المصدر نفسه، ج١١، ص ٣٣٩.

(٤) المصدر نفسه، ج١٢، ص ١٩٥

فمقاصد القرآن ومعانيه إنما تعرف من ألفاظه ومفرداته وتراكيبه وأساليبه، قبل أي وسيلة أخرى، فمن لم يفهم معاني القرآن بالقرآن لا يستطيع الاهتداء إليها أو التعبير عنها.

ويقول ابن تيمية: «حاجة الأمة ماسة إلى فهم القرآن الذي هو حبل الله المتين، والذكر الحكيم، والصراط المستقيم، الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسن، ولا يخلق عن كثرة الترديد، ولا تنقضي عجائبه، ولا يشبع منه العلماء، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم، ومن تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله»[1].

قال تعالى: ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى* وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنتُ بَصِيراً * قَالَ كَذلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى ﴾ [طه، الآيات: ١٢٣ - ١٢٦]. وقال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[المائدة، الآيتان: ١٥ - ١٦]وقال تعالى: ﴿الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ * اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ ﴾[إبراهيم، الآيتان: ١ - ٢] وقال تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ أَلاَ

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٣، ص ٣٣٠. وهو اقتباس من حديث ضعيف، انظر: الترمذي، سنن الترمذي ج٤، ص ١٧٢-١٧٣. وقال: إسناده مجهول.

إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورُ﴾[الشورى، الآيتان: ٥٢ - ٥٣].

ثم ذكر أن القرآن هو عصمة الصحابة ومن بعدهم، وبه نجاتهم وسعادتهم، وقيام دينهم ودنياهم[(١)].

فبسماع القرآن هدى الله العباد، وأصلح لهم أمر المعاش والمعاد، وبه بعث الرسول ﷺ، وبه أمر المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان، وعليه كان يجتمع السلف[(٢)].

وفي مفاضلة له بين أهل الحديث وأهل الفلسفة والكلام يقول ابن تيمية: «ونحن لا نعني بأهل الحديث المقتصرين على سماعه أو كتابته أو روايته، بل نعني بهم: كل من كان أحق بحفظه ومعرفته وفهمه ظاهرا وباطنا، واتباعه ظاهرا و باطنا، وكذلك أهل القرآن.

وأدنى خصلة في هؤلاء: محبة القرآن والحديث، والبحث عنهما وعن معانيهما والعمل بما علموه من موجبهما... ومن المعلوم أن المعظمين للفلسفة والكلام المعتقدين لمضمونهما هم أبعد عن معرفة الحديث، وأبعد عن اتباعه من هؤلاء، هذا أمر محسوس، بل إذا كشفت أحوالهم وجدتهم من أجهل الناس بأقواله ﷺ وأحواله وبواطن أموره وظواهرها، حتى لتجد كثيرا من العامة أعلم بذلك منهم، ولتجدهم لا يميزون بين ما قاله الرسول ﷺ وما لم يقله، بل قد لا يفرقون بين حديث متواتر عنه، وحديث مكذوب موضوع عليه، وإنما يعتمدون في موافقته على ما يوافق قولهم، سواء كان موضوعا أو غير موضوع، فيعدلون إلى أحاديث يعلم خاصة الرسول ﷺ بالضرورة اليقينية أنها مكذوبة عليه، عن أحاديث يعلم خاصته بالضرورة اليقينية أنها قوله، وهم لا يعلمون مراده، بل غالب هؤلاء لا يعلمون معاني القرآن، فضلا عن الحديث، بل كثير

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٣، ص٣٣٢.
(٢) المصدر نفسه، ج١١، ص٦٢٦.

منهم لا يحفظون القرآن أصلا، فمن لا يحفظ القرآن، ولا يعرف معانيه، ولا يعرف الحديث ولا معانيه من أين يكون عارفا بالحقائق المأخوذة عن الرسول؟ وإذا تدبر العاقل وجد الطوائف كلها كلما كانت إلى الله ورسوله أقرب كانت بالقرآن والحديث أعرف وأعظم عناية، وإذا كانت عن الله وعن رسوله أبعد كانت عنهما أنأى، حتى تجد في أئمة علماء هؤلاء من لا يميز بين القرآن وغيره، بل ربما ذكرت عنده آية، فقال: لا نسلم صحة الحديث، وربما قال: لقوله عليه السلام كذا، وتكون آية من كتاب الله. وقد بلغنا من ذلك عجائب، وما لم يبلغنا أكثر»[1].

فهو رحمه الله يعتبر سماع القرآن وقراءته وفهمه وحفظه والعمل به والبحث عنه وكذلك السنة الأصل الأصيل والركن الركين في فهم حقائق الكتاب والسنة ومقاصدهما، وأنه كلما اقترب المسلم منهما كان بمعرفة مقاصدهما ألصق وبفهمهما أعمق.

وفي هذا المجال أذكر بكلامه الذي سبق عند قطعية المقاصد، والمصالح والمفاسد،، فلا داعي لتكراره. وما سيأتي عند حفظ الدين .

هذا، وممن أكد على أهمية القرآن في معرفة مقاصد الشريعة:

١ - الغزالي، فقد قال: «مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع. فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع»[2].

٢ - الشاطبي، حيث قال: «إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة

---

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٨١-٨٢.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٥٠٢-٥٠٣.

الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه، لأنه معلوم من دين الأمة، وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها، أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي، نظراً وعملا»[١]. وقال: «نصوص الشارع مفهمة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية»[٢].

٣ - ابن عاشور حيث ذكر أن في القرآن أدلة على مقاصد الشريعة[٣].

ويمكن أن نلخص علاقة المقاصد بالكتاب في الجوانب التالية:

الأول: يعتبر القرآن دليلا على مراعاة الشريعة للمقاصد والمصالح.

الثاني: يعتبر القرآن ضابطا من ظوابط المصلحة بحيث يشترط لاعتبارها عدم مخالفتها له[٤].

الثالث: كون حفظه أو معرفة آيات الأحكام منه شرطا من شروط الاجتهاد[٥]، وكذلك فهم المقاصد على كمالها، مما يدل على متانة علاقة المقاصد بالقرآن .

الرابع: كون القرآن المرشد الأصيل والمدرك الرئيس في معرفة المقاصد العامة والخاصة والجزئية. أو الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٣٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٨٨.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٩. وللتوسع انظر: اليوبي، مقاصد الشريعة، ص٤٧٥-٤٩١. الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج١، ص٦٩-٧٧.

(٤) سيأتي بيانه عند علاقة المقاصد بالمصالح المرسلة.

(٥) الغزالي، المستصفى، ج٤، ص٦. الشوكاني، إرشاد والفحول، ٢٥٠، ٢٥١. محمد الدسوقي، الاجتهاد والتقليد، ص٥٩-٦١.

الخامس: تحديد القرآن لمقاصد المكلف بحيث تكون على وفق القرآن ونهجه.

وهذه الجوانب قد سبق الحديث عنها عند علم المقاصد في الكتاب وفي أهمية العلم بالمقاصد ومسألة التعليل وفي طرق معرفة المقاصد، وعند المصالح والمفاسد. وأما الجانب الخامس فسيأتي بيانه في المبحث السابع من الفصل الأخير.

المطلب الثاني

علاقة المقاصد بالسنة

الفرع الأول

تعريف السنة وحجيتها عند الأصوليين

السنة في اللغة: الطريقة، مأخوذة من السنن وهو الطريق. والسنة كذلك: السيرة حميدة كانت أو ذميمة[1].

واصطلاحاً: ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير.

قال الشوكاني: «وأما معناها شرعا أي في اصطلاح أهل الشرع، فهي: قول النبي ﷺ وفعله وتقريره»[2].

ثم قال: «اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام». ثم ذكر الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة الدالة على حجية السنة والأخذ والعمل بها[3].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٣، ص ٢٤٢٥. الفيومي، المصباح المنير، ج١، ص٢٩٢.

(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول ص٣٣.

(٣) المصدر نفسه، وانظر: الآمدي، الإحكام، ج١، ص١٩٩. ابن النجار، شرح الكوكب، ج٢، ص١٥٩-١٦٧ . عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، ص٦٨-٨٤، ٢٤٣ وما بعدها.

الفرع الثاني
تعريف السنة وحجيتها عند ابن تيمية

يعرف ابن تيمية السنة بقوله: «السنة كالشريعة هي: ما سنه الرسول وما شرعه، فقد يراد به ما سنه وشرعه من العقائد، وقد يراد به ما سنه وشرعه من العمل، وقد يراد به كلاهما، فلفظ السنة يقع على معان كلفظ الشرعة. ولهذا قال ابن عباس وغيره في قوله: ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[المائدة، الآية: ٤٨]: سنة وسبيلا. ففسروا الشرعة بالسنة والمنهاج بالسبيل.

واسم السنة والشرعة قد يكون في العقائد والأقوال، وقد يكون في المقاصد والأفعال»[(١)].

وقال في موطن آخر: «الحديث النبوي عند الإطلاق ينصرف إلى ما حُدّث به عنه بعد النبوة من قوله وفعله وإقراره. فإن سنته ثبتت من هذه الوجوه الثلاثة»[(٢)].

وعليه، فتعريفه لم يخرج عن تعريف الأصوليين.

هذا، ويعتبر ابن تيمية السنة من طرق معرفة الأحكام الشرعية بعد القرآن **وهو يقسم السنة إلى نوعين:**

أما النوع الأول فيشمل قسمين:

القسم الأول: السنة المتواترة توافق ظاهر القرآن، فتفسره ولا تخالفه، مثل أعداد الصلاة وأعداد ركعاتها، ونصب الزكاة وفرائضها، وصفة الحج والعمرة،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٣٠٧.

(٢) المصدر نفسه، ج١٨، ص ٦-٧.

وغير ذلك من الأحكام التي لم تعلم إلا بتفسير السنة وهذه السنة يعمل بها بلا خلاف.

القسم الثاني: السنة المتواترة التي لا تفسر ظاهر القرآن، أو يقال تخالف ظاهره، كالسنة في تقدير نصاب السرقة ورجم الزاني المحصن وغير ذلك. وهذه يعمل بها عند جميع السلف ماعدا الخوارج.

وأما النوع الثاني: السنن المتواترة عن رسول الله ﷺ، المتلقاة بالقبول بين أهل العلم بها، أو برواية الثقات لها. وهذه أيضا مما اتفق أهل العلم على اتباعها، من أهل الفقه والحديث والتصوف وأكثر أهل العلم، وقد أنكرها بعض أهل الكلام، وذهب كثير منهم إلى أنها توجب العمل دون العلم، وكثير من أهل الرأي قد ينكر كثيرا منها بشروط اشترطها، ومعارضات دفعها بها ووضعها، كدعوى أنها تخالف ظاهر القرآن، أو لأنها خلاف الأصول، أو قياس الأصول، أو لأن عمل متأخري أهل المدينة على خلافها[1]، أو غير ذلك من المسائل المعروفة في كتب الفقه والحديث وأصول الفقه[2].

فابن تيمية كما يظهر لا يفرق بين المتواتر والآحاد كعامة الأصوليين، فالمتواتر عنده ما أفاد العلم من غير تحديد بعدد، وهو يحتج بالسنة سواء في الأحكام الفقهية، أم في الأمور الاعتقادية، وسواء كانت آحادية أم متواترة[3].

---

(١) انظر: الغزالي، المستصفى، ج٣، ص٦٧٦-٦٩٠. الزركشي، البحر المحيط، ج٤، ص٣٤٦-٣٤٩. ابن قدامة، روضة الناظر، ج١، ص٣٢٧-٣٢٨. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٥٥-٥٦. الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٢١-٢٢. أبو زهرة، مالك، ص٢٦٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص٣٣٩-٣٤١. وانظر: صالح آل منصور، أصول الفقه، ج١، ص٢٤٣-٢٤٥. إبراهيم عقيلي، تكامل المنهج، ص٢٤٤. أبو زهرة، ابن تيمية، ص٣٨٣-٣٨٤.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٨، ص٤٨. ج١٣، ص٣٥١. إبراهيم عقيلي، تكامل المنهج، ص٢٤٤.

الفرع الثالث
علاقة المقاصد بالسنة

لقد أولى ابن تيمية السنة النبوية أهمية كبيرة في الاستدلال بها على معرفة مراد الله ورسوله، وعلى معرفة الحقائق الدينية والمقاصد الشرعية فيقول: «إن كثيرا من الناس يقرأ كتبا مصنفة في أصول الدين وأصول الفقه، بل في تفسير القرآن والحديث، ولا يجد فيها القول الموافق للكتاب والسنة، الذي عليه سلف الأمة وأئمتها، وهو الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول، بل يجد أقوالا، كل منها فيه نوع من الفساد والتناقض، فيحار ما الذي يؤمن به في هذا الباب، وما الذي جاء به الرسول، وما هو الحق والصدق، إذ لم يجد في تلك الأقوال ما يحصل به ذلك، وإنما الهدى فيما جاء به الرسول، الذي قال الله فيه: ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ أَلاَ إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورُ﴾[الشورى، الآية: ٥٣] [١].

فالرسول ﷺ أعلم الخلق بالحق، وأفصح الخلق في البيان، وأنصح الخلق للخلق، قد اجتمع في حقه كمال العلم بالحق وكمال القدرة على بيانه وكمال الإرادة له، ومع كمال العلم والقدرة والإرادة يجب وجود المطلوب على أكمل وجه، فيعلم أن كلامه أبلغ ما يكون وأتم ما يكون وأعظم ما يكون بيانا لما بينه في الدين من أمور الإلهية وغير ذلك، وهو قاصد لهداية الخلق قصدا تاما[٢]، وقد بين للناس أصول إيمانهم، وعرفهم العلم الذي يهتدون به في أعظم أمور الدين، وأجل مقاصد الدعوة النبوية، وأجل ما خلق الخلق له، وأفضل ما

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص١٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ج١٧، ص١٢٩. درء التعارض، ج١، ص ٢٣. ج٥، ص٣٧١-٣٧٤.

أدركه الخلق وحصلوه وانتهوا إليه، بالإضافة إلى بيانه الأمور العملية الطلبية[1].

فتبين أن قول الذين يعرضون عن طلب الهدى والعلم في كلام الله ورسوله، ويطلبونه في كلام غيره، من أصناف أهل الكلام والفلسفة وغيرهم من أجهل الناس وأضلهم بطريق العلم[2].

والنبي ﷺ قد بين المراد بالألفاظ الموجودة في الكتاب والسنة بيانا لا يحتاج معه إلى الاستدلال على ذلك بالاشتقاق وشواهد استعمال العرب ونحو ذلك، فلهذا يجب الرجوع في مسميات هذه الأسماء إلى بيان الله ورسوله، فإنه شاف كاف[3].

فالمقصود أن معرفة ما جاء به الرسول ﷺ، وما أراده بألفاظ القرآن والحديث هو أصل العلم والإيمان والسعادة والنجاة[4].

وإنه لا نجاة لأحد من عذاب الله، ولا وصول له إلى رحمة الله، إلا بواسطة الرسول، بالإيمان به ومحبته وموالاته واتباعه، وهو الذي ينجيه الله به من عذاب الدنيا والآخرة، وهو الذي يوصله إلى خير الدنيا والآخرة، فأعظم النعم وأنفعها نعمة الإيمان، ولا تحصل إلا به ﷺ، وهو أنصح وأنفع لكل أحد من نفسه وماله، فإنه الذي يخرج الله به من الظلمات إلى النور، ولا طريق له إلا هو[5].

ويذكر ابن تيمية أن الرسول ﷺ قد دل العباد على أفضل العبادات والبقاع التي هي المساجد، وحذرهم من اتخاذ القبور مساجد، نصيحة للأمة،

---

(١) ابن تيمية، درء التعارض، ج٥، ص٣٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ج٥، ص٣٧٤. وانظر: مجموع الفتاوى، ج١٣، ص٢٤٧.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٧، ص٢٨٧. ج١٩، ص٥-٩.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٣٥٥.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٧، ص٤٢٦.

وحرصا منه على هداها[1]، فهو ﷺ لم يمت حتى بين الدين، وأوضح السبيل[2]، وقال: «تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»[3].

ويؤكد ابن تيمية على أن الله سبحانه جعل الرسل وسائط بينه وبين عباده في تعريفهم ما ينفعهم وما يضرهم، وتكميل ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم[4].

ويعترف بذلك بقوله: «فصلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليما، وجزاه أفضل ما جزى نبيا عن أمته، قد بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وجاهد في سبيل الله حق جهاده، وعبد الله حتى أتاه اليقين من ربه، وكان إنعام الله به أفضل نعمة أنعم بها على العباد»[5].

وخلاصة القول في علاقة المقاصد بالسنة تتضح في الآتي:

١ - أن السنة لما كانت طريقا من طرق الأحكام الشرعية، والأحكام الشرعية تنطوي على مقاصد عامة وخاصة، وأصلية وتابعة، فهي بهذا الطريق الثاني بعد القرآن في إدراك المقاصد الشرعية، فمن فرط في الأخذ بها أضاع كثيرا من مقاصدها.

٢ - أن السنة التي تؤكد القرآن وتوافق ظاهره، تؤكد المقاصد الشرعية التي جاءت في الكتاب وترسخها، فهي تعمل على رعايتها وتثبيتها وحفظها.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٧، ص٤٠٢-٤٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ج٢٧، ص٣٧٢.

(٣) أحمد، مسند أحمد، ج٢٤، ص١٢٦. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج١، ص١٦. وسنده حسن. انظر: ابن الأثير، جامع الأصول، ج١، ص ٢٩٣.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٩٥.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٧، ص٣٧٢.

والسنة التي لا تفسر ظاهر القرآن أو تخالف ظاهره قد جاءت بمقاصد إضافية عما في القرآن فلا بد من الأخذ بها وصولا إلى تلك المقاصد، ولو كانت أخبار آحاد، إذ في إهدار الأخذ بها بشروط ومعارضات - كما ذكر ابن تيمية - إهدار لكثير من المقاصد الشرعية الدينية.

٣ - أن مقاصد القرآن وحقائقه وأسراره لا تعرف إلا عن طريق السنة التي جاء بها الرسول ﷺ، فالهداية إلى مقاصد الدين لا تكون إلا عن طريقه واتباع نهجه.

٤ - أن معرفة مراد الرسول ﷺ من أقواله وأحكامه ضروري لمعرفة مقاصد سنته، والجهل بذلك جهل بمقاصده.

قال ابن تيمية: « الصواب أن يعرف مراد رسول الله من أقواله وحكمه وعلله التي علق الأحكام بها، فإن الغلط إنما ينشأ من عدم المعرفة بمراده ﷺ[1]: والفقه لا يكون إلا بفهم الأدلة الشرعية بأدلتها السمعية الثبوتية من الكتاب والسنة والإجماع نصا واستنباطا[2]. واتباع الحديث يحتاج أولا: إلى صحة الحديث. وثانيا: إلى فهم معناه، كاتباع القرآن، فالخلل يدخل من ترك إحدى هاتين المقدمتين»[3].

هذا، وقد قال الشاطبي: «الضروريات الخمس كما تأصلت في الكتاب تفصلت في السنة»[4].

---

(١) ابن تيمية، مختصر الفتاوى المصرية، ص٥٣٣.

(٢) ابن تيمية، الاستقامة، ج١، ص ٦١.

(٣) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٢٢.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٢٧. وهذا وقد تقدم ما يتعلق بالمقصود في علم المقاصد في السنة، وفي غالب مباحث الفصل الثاني.

المطلب الثالث

علاقة المقاصد بالإجماع

الفرع الأول

تعريف الإجماع وحجيته عند الأصوليين

يطلق الإجماع في اللغة: على معان أشهرها: العزم والاتفاق والإحكام[1].

وأما في الاصطلاح: فقد عرفه الغزالي بقوله: «اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة، على أمر من الأمور الدينية»[2].

والإجماع حجة عند المسلمين قاطبة، وقد أنكره النظام[3] وبعض الشيعة[4].

الفرع الثاني

تعريف الإجماع وحجيته عند ابن تيمية

يعرف ابن تيمية الإجماع بقوله: «معنى الإجماع، أن تجتمع علماء المسلمين

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص٦٨١. إبراهيم أنيس وجماعة، المعجم الوسيط، ج١، ص١٣٥.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٢٩٤.

(٣) هو إبراهيم بن سيار بن هانىء، من أئمة المعتزلة، اتهم بالزندقة من مصنفاته: النكت الذي أنكر فيه حجية الإجماع. توفي سنة ٢٣١هـ. ابن حجر، لسان الميزان، ج١، ص٦٧. محمد مظهر بقا، معجم الأصوليين، ج١، ص٣١.

(٤) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٢٩٤. وانظر: ابن النجار، شرح الكوكب، ج٢، ص٢١٠-٢١٣. القرافي، شرح التنقيح، ص٣٢٢-٣٢٤. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٧١-٧٢. ابن بدران، المدخل، ص ١٢٨-١٢٩.

على حكم من الأحكام»[1].

ويلاحظ على تعريف ابن تيمية أمران:

١ - أنه حصر الإجماع في العلماء، وليس في كل الأمة كصنيع الغزالي.

٢ - أنه حصر المجمع عليه في الأحكام الشرعية، بخلاف بعض الأصوليين كالقرافي، حيث ذكر أن الإجماع يكون في الشرعيات والعقليات والعرفيات[2].

وابن تيمية يحتج ويأخذ به، ولكن لا يجعل أقوال الأئمة حجة لازمة ولا إجماعا، فقد قال: «إذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولكن كثيراً من المسائل يظن بعض الناس فيها إجماعا ولا يكون الأمر كذلك، بل يكون القول الآخر أرجح في الكتاب والسنة.

وأما أقوال بعض الأئمة كالفقهاء الأربعة وغيرهم، فليس حجة لازمة ولا إجماعا باتفاق المسلمين، بل قد ثبت عنهم - رضي الله عنهم - أنهم نهوا الناس عن تقليدهم، وأمروا إذا رأوا قولا في الكتاب والسنة أقوى من قولهم، أن يأخذوا بما دل عليه الكتاب والسنة، ويدعوا أقوالهم، ولهذا كان الأكابر من أتباع الأئمة الأربعة لا يزالون إذا ظهر لهم دلالة الكتاب والسنة على ما يخالف قول متبوعهم اتبعوا ذلك»[3].

وقال: «ما اتفق عليه المسلمون فهو حق جاء به الرسول ﷺ، فإن أمته ولله

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص١٠.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٢٩٤. وانظر: ابن النجار، شرح الكوكب، ج٢، ص٢١٠-٢١٣. القرافي، شرح التنقيح، ص٣٢٢-٣٢٤. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٧١-٧٢. ابن بدران، المدخل، ص ١٢٨-١٢٩.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢، ص١٠-١١.

الحمد لا تجتمع على ضلالة»[1]. واستدل على ذلك بحشد من الآيات والأحاديث، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾[التوبة، الآية: ٧١].

قال: «فلو قالت الأمة في الدين بما هو ضلال لكانت لم تأمر بالمعروف في ذلك ولم تنه عن المنكر فيه»[2]. وقال تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً ﴾[النساء، الآية: ١١٥].

قال ابن تيمية: «الآية دلت على أن متبع غير سبيل المؤمنين مستحق للوعيد، كما أن مشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى مستحق للوعيد، ومعلوم أن هذا الوصف يوجب الوعيد بمجرده، فلو لم يكن الوصف الآخر يدخل في ذلك لكان لا فائدة في ذكره»[3].

وقد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ مر عليه بجنازة، فأثنوا عليها خيرا، فقال: (وجبت وجبت. ثم مر عليه بجنازة، فأثنوا عليها شرا، فقال: وجبت وجبت. قالوا: يا رسول الله، ما قولك وجبت وجبت؟ قال: هذه الجنازة أثنيتم عليها خيرا، فقلت: وجبت لها الجنة. وهذه الجنازة أثنيتم عليها شرا فقلت: وجبت لها النار، أنتم شهداء الله في الأرض)[4].

فإذا كان الرب قد جعلهم شهداء لم يشهدوا بباطل، فإذا شهدوا أن الله أمر بشيء فقد أمر به، وإذا شهدوا أن الله نهى عن شيء فقد نهى عنه، ولو كانوا يشهدون بباطل أو خطأ لم يكونوا شهداء الله في الأرض، بل زكاهم الله في

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٧، ص٣٧٣. ج١٩، ص١٧٦.
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص١٧٧.
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ١٧٨-١٧٩، ١٩٢-١٩٤.
(٤) البخاري، صحيح البخاري، ج٣، ص٢٢٨. مسلم، صحيح مسلم، ج٢، ص٦٥٥.

شهادتهم كما زكى الأنبياء فيما يبلغون عنه أنهم لا يقولون عليه إلا الحق، وكذلك الأمة لا تشهد على الله إلا بحق»[1].

وقبل بيان علاقة المقاصد بالإجماع، لابد من إبراز آراء ابن تيمية في بعض الجوانب لأهميتها في هذه العلاقة.

أولاً: يرى ابن تيمية أنه ما من إجماع إلا فيه بيان من الرسول ﷺ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس، ويعلم الإجماع فيستدل به، كما أنه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص، وهو دليل ثان مع النص، كالأمثال المضروبة في القرآن، وكذلك الإجماع دليل آخر، كما يقال: قد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع، وكل من هذه الأصول يدل على الحق مع تلازمها، فإن ما دل عليه الإجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة، وما دل عليه القرآن فعن الرسول أخذ، فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه، ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص[2]، فيظهر من كلامه أنه لا يصح أن يكون مستند الإجماع قياسا علته خفية غير مقطوع بها، أما إذا كانت واضحة من النص كالمنصوص عليه فيصح أن تكون سندا للإجماع كالنص[3].

وقد قال رحمه الله: «ومن قال من المتأخرين: إن الإجماع مستند معظم الشريعة فقد أخبر عن حاله، فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج إلى ذلك[4]. وأما مسألة مجردة اتفقوا على أنه لا يستدل فيها بنص جلي ولا خفي، فهذا ما لا أعرفه»[5].

ثانياً: كما أن السنة لا تنسخ القرآن عند ابن تيمية وإنما الذي ينسخ القرآن

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص١٧٧-١٧٨.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص١٩٤-١٩٥.

(٣) أبو زهرة، ابن تيمية، ص٣٨٨.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٢٠٠.

(٥) المصدر نفسه، ج١٩، ص١٩٩.

نفسه، فكذلك السنة لا تنسخ إلا بالسنة لا بإجماع ولا بغيره، ولا تعارض السنة بالإجماع[1]. فقد قال: «الإجماع إذا خالفه نص فلا بد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ، فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة، وحفظت النص المنسوخ فهذا لا يوجد قط، وهو نسبة الأمة إلى حفظ ما نهيت عن اتباعه، وإضاعة ما أمرت باتباعه، وهي معصومة عن ذلك، ومعرفة الإجماع قد تتعذر كثيرا أو غالبا، فمن ذا الذي يحيط بأقوال المجتهدين، بخلاف النصوص فإن معرفتها ممكنة متيسرة[2].

فهو يرى أن الأولوية والصدارة في الاستدلال تكون للقرآن ثم للسنة ثم للإجماع، فالإجماع مؤكد للكتاب والسنة، لا ينقضهما ولا ينسخهما، وفي الوقت نفسه فإن مصدر الدين هو النبي ﷺ فمنه سمع القرآن والسنة وهو الذي دل على حجية الإجماع. فالأدلة الشرعية مرجعها كلها إليه صلوات الله وسلامه عليه[3].

الفرع الثالث
علاقة المقاصد بالإجماع

بعد كل ما سبق تتضح علاقة المقاصد بالإجماع في الأمور التالية:

١ - أن أهل الإجماع هم شهداء الله في الأرض، ولا يتفقون إلا على خير وصلاح، ولا يجتمعون على ضلالة، ومن كان كذلك لابد أن يكون عالما بمقاصد الشريعة وغاياتها. فالعلم بها شرط في المجتهدين، لأنها تمثل عنصرا رئيسا في تكوينهم وتعيينهم، كما سبق في أهمية المقاصد.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٢٠٢.
(٢) المصدر نفسه، ج١٩، ص٢٠١-٢٠٢. ج٢٨، ص١١١-١١٢. ج٣٣، ص٣٢.
(٣) انظر: المصدر نفسه، ج٢٧، ص٣٩٦.

٢ - الإجماع يؤكد دلالة الكتاب والسنة، فهو مؤكد ومرسخ لما فيهما من مقاصد وحكم.

٣ - من أدلة إثبات المقاصد ورعايتها الإجماع على ذلك، سواء إجماع المسلمين أو إجماع الشرائع السابقة، كما سبق في قطعية المقاصد.

٤ - عدم الأخذ بالإجماع وعدم اعتباره دليلا وحجة، يمثل مناقضة لمقصود الشارع، وإهدارا عظيما لرافد من روافد المقاصد.

٥ - من أبرز علاقة المقاصد بالإجماع، أنه يعتبر مسلكا من مسالك معرفة العلل[1]، إذا يمثل الإجماع مدركا وسبيلا إلى معرفة المقاصد والاهتداء إليها.



---

(١) انظر: في هذا: الغزالي، المستصفى، ج٣، ص٦١٤. صدر الشريعة، التوضيح، ج٢، ص٦٩. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢١٠.

المبحث الثاني

علاقة المقاصد بالأدلة المختلف فيها

المطلب الأول

علاقة المقاصد بالقياس

الفرع الأول

تعريف القياس وحجيته عند الأصوليين

القياس في اللغة: التقدير والمساواة[1].

واصطلاحاً: كما قال الغزالي: «حمل معلوم على معلوم، في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم أو صفة لهما، أو نفيهما عنهما. ولابد في كل قياس من فرع، وأصل، وعلة، وحكم»[2].

والذي ذهب إليه الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين أن القياس حجة عقلا وشرعا[3].

وأنكره أهل الظاهر[4].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٥، ص٣٧٩٣. الفيومي، المصباح المنير، ج٢، ص٥٢١. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج٢، ص١٣٤٧.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٣، ص٤٨١. شفاء الغليل، ص١٨.

(٣) الغزالي، المستصفى، ج٣، ص٤٨١. الآمدي، الإحكام، ج٣، ص١٨٣. الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج٣، ص٢١٨. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص١٩٨.

(٤) ابن حزم، الإحكام، ج٧، ص٩٢٩.

الفرع الثاني
تعريف القياس وحجيته عند ابن تيمية

يعرف ابن تيمية القياس: «بأن ينص على حكم لمعنى من المعاني ويكون ذلك المعنى موجودا في غيره، فإذا قام دليل من الأدلة على أن الحكم متعلق بالمعنى المشترك بين الأصل والفرع سوي بينهما، وكان هذا قياسا صحيحا»[1]. فالقياس عنده: مساواة فرع لأصل في الحكم لمعنى مشترك بينهما.

وابن تيمية يحتج بالقياس الصحيح ويعتبره سبيلا ومنهجا في استنباط الأحكام الشرعية وغيرها، وقد عده طريقا من طرق الأحكام الشرعية بعد الكتاب والسنة والإجماع، فقال: «الطريق الخامس: القياس على النص والإجماع، وهو حجة أيضا عند جماهير الفقهاء، لكن كثيرا من أهل الرأي أسرف فيه حتى استعمله قبل البحث عن النص، وحتى ردَّ به النصوص، وحتى استعمل منه الفاسد، ومن أهل الكلام وأهل الحديث من ينكره رأسا، وهي مسألة كبيرة، والحق فيها متوسط بين الإسراف والنقص»[2].

فهو يقول بالقياس الصحيح، وينفي القياس الفاسد.

ولابد من التنبيه على أني لم أضم القياس إلى الأدلة المتفق عليها لا للتشكيك في صحة الاحتجاج به، فهذا أمر بات يقينا، وإنما فعلت ذلك لأن ابن تيمية لم يعتبره دليلا مستقلا وإنما تابعا، ولأن الغزالي من قبل لم يعتبره دليلا وإنما اعتبره طريقا من طرق استثمار الحكم الشرعي[3].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٢٨٥-٢٨٦. وانظر: تعريفات أخرى عنده صالح آل منصور، أصول الفقه. ج١، ص٣٦١.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص٣٤١.

(٣) الغزالي، المستصفى، ج١، ص١٨-٢٠.

الفرع الثالث
علاقة المقاصد بالقياس

لمعرفة علاقة المقاصد بالقياس، لابد من توضيح قضيتين برزتا عند ابن تيمية:

القضية الأولى:

يقسم ابن تيمية القياس الصحيح إلى نوعين:

الأول: أن يعلم أنه لا فارق بين الفرع والأصل إلا فرق غير مؤثر في الشرع.

وهذا مثل نفي الفارق بين الهر والفأرة إذا وقعا في الدهن، فلا ينجس بذلك.

الثاني: أن ينص على حكم لمعنى من المعاني، ويكون ذلك المعنى موجودا في غيره، فإذا قام دليل من الأدلة على أن الحكم متعلق بالمعنى المشترك بين الأصل والفرع سوي بينهما، وكان هذا قياسا صحيحا[1].

ثم قال: «فهذان النوعان كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان يستعملونهما، وهما من باب فهم مراد الشارع، فإن الاستدلال بكلام الشارع يتوقف على أن يعرف ثبوت اللفظ عنه، وعلى أن يعرف مراده باللفظ.

وإذا عرفنا مراده، فإن علمنا أنه حكم للمعنى المشترك لا لمعنى يخص الأصل أثبتنا الحكم حيث وجد المعنى المشترك. وإن علمنا أنه قصد تخصيص

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٢٨٥-٢٨٦.

الحكم بمورد النص منعنا القياس، كما أنا علمنا أن الحج خص به الكعبة، وأن الصيام الفرض خص به شهر رمضان، وأن الاستقبال خص به جهة الكعبة، وأن المفروض من الصلوات خص به الخمس ونحو ذلك، فإنه يمتنع هنا أن نقيس على المنصوص غيره» [1].

وذكر أن إلحاق غير المنصوص بهذه الأشياء كقياس الذين قالوا: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾[البقرة، الآية: ٢٧٥]، وكقياس المشركين الذين قاسوا الميتة بالمذكى، وقالوا: أتأكلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتل الله.

ثم قال: «وكل قياس دل النص على فساده فهو فاسد، وكل من ألحق منصوصا بمنصوص يخالف حكمه فقياسه فاسد، وكل من سوى بين شيئين أو فرق بين شيئين بغير الأوصاف المعتبرة في حكم الله ورسوله فقياسه فاسد. لكن من القياس ما يعلم صحته، ومنه ما يعلم فساده، ومنه ما لم يتبين أمره، فمن أبطل القياس مطلقا فقوله باطل، ومن استدل بالقياس المخالف للشرع فقوله باطل، ومن استدل بقياس لم يقم الدليل على صحته فقد استدل بما لا يعلم صحته، بمنزلة من استدل برواية رجل مجهول لا يعلم عدالته» [2].

هذا، ويقول أبو زهرة - رحمه الله - : «لابن تيمية رسالة قيمة في القياس، تصدى فيها لبيان الحق، والقياس الباطل، ووسع أفق المعنى في القياس، وربطه بمصالح الناس ومقاصد الشريعة ونصوصها ربطا محكما دقيقا، فلم يكن بحثا فقهيا نظريا فقط، بل تصدى فيه لعلاج مشاكل في معاملات الناس، وتخريجها على أحكام الشريعة تخريجا لا يرهق الناس، ولا يذهب بلب الشريعة ومرماها، وقد استعرض في هذه الرسالة عقوداً كثيرة كان الفقهاء يقررون أنها عقود غير قياسية، وأنها ثبتت على وجه الاستحسان، ألجأت إليها الضرورة كعقود

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ٢٨٦-٢٨٧.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٢٨٦-٢٨٨. ج٦، ص٣٠٠.

الإجارة والمزارعة، والمضاربة وغيرها، فأثبت ابن تيمية بمقتضى قوانينه التي استخرجها من معاني الشريعة ونصوصها أنها عقود قياسية»[1].

ولبيان هذا أذكر شيئا من أقواله، يقول ابن تيمية: «القياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، الأول قياس الطرد، والثاني قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله.

وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحة كل أحد، فمن رأى شيئا من الشريعة مخالفا للقياس، فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفا للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر.

وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس، علمنا قطعا أنه قياس فاسد، بمعنى أن صورة امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس في الشريعة ما يخالف قياسا صحيحا، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وان كان من الناس من لا يعلم فساده»[2].

والذي قصده ابن تيمية من كل ذلك التنبيه على فساد من يدعي التناقض في معاني الشريعة أو ألفاظها، فنبينا محمد ﷺ بعث بالهدى ودين الحق، وبالحكمة والعدل والرحمة.

فلا يفرق بين شيئين في الحكم إلا لافتراق صفاتهما المناسبة للفرق، ولا

---

(١) أبو زهرة، ابن تيمية، ص٣٩٤.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٥٠٤-٥٠٥.

يسوي بين شيئين إلا لتماثلهما في الصفات المناسبة للتسوية[1].

ولنضرب على ذلك مثالا من أمثلته التي ساقها:

يرى الذين قالوا إن الإجارة على خلاف القياس، أن العلة في ذلك أنها بيع معدوم، لأن المنافع معدومة حين العقد، وبيع المعدوم لا يجوز، قياسا على الأعيان المعدومة.

وابن تيمية يرفض هذه العلة، لأن المنافع لا يمكن أن يعقد عليها في حال وجودها، كما تباع الأعيان في حال وجودها. فلا يتصور العقد على المنافع حال وجودها لأنها لا تبقى زمانين، ولأنها لا توجد وقت العقد عليها، بل توجد عند التمكن منها.

فهنا شيئان: الأعيان والمنافع.

أما الأعيان: فإنه يمكن بيعها في حال وجودها وحال عدمها فنهى الشارع عن بيعها إلا إذا وجدت.

وأما المنافع: فلا يمكن بيعها إلا في حال عدمها.

فالعلة مقيدة بعدم خاص، وهو معدوم يمكن بيعه بعد وجوده، أو بعدم هو غرر، والمناسبة تشهد لهذه العلة، فإنه إذا كان له حال وجود وعدم كان بيعه حال العدم فيه مخاطرة وقمار، وبها علل النبي ﷺ المنع حيث قال: (أرأيت إن منع الله الثمرة فبم يأخذ أحدكم مال أخيه بغير حق؟)[2]. بخلاف ما ليس له إلا حال واحدة والغالب فيه السلامة فإن هذا ليس مخاطرة، فالحاجة داعية إليه.

ومن أصول الشرع أنه إذا تعارضت المصلحة والمفسدة قدم أرجحهما، فهو

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٥٢٦، ٥٤١. قاعدة في الاستحسان، ص٩٠.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص: ١١٩. أبو داود، سنن أبي داود، ج٣، ص٧٤٦. النسائي، سنن النسائي، ج٧، ص٦٤.

إنما نهى عن بيع الغرر لما فيه من المخاطرة التي تضر بأحدهما، وفي المنع مما يحتاجون إليه من البيع ضرر أعظم من ذلك، فلا يمنعهم من الضرر اليسير بوقوعهم في الضرر الكبير، بل يدفع أعظم الضررين باحتمال أدناهما، ولهذا لما نهاهم عن المزابنة لما فيها من نوع ربا أو مخاطرة فيها ضرر أباحها لهم في العرايا للحاجة، لأن ضرر المنع من ذلك أشد، وكذلك لما حرم عليهم الميتة لما فيها من خبث التغذية أباحها لهم عند الضرورة، لأن ضرر الموت أشد[1].

وقد تدبر ابن تيمية ما أمكنه من أدلة الشرع فلم ير قياسا صحيحا يخالف حديثا صحيحا، ويقول: «لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء فضلا عمن هو دونهم، فإن إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم، فمنه الجلي الذي يعرفه كثير من الناس، وفيه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصهم»[2]. «فلهذا صار قياس كثير من العلماء يرد مخالفا للنصوص، لخفاء القياس الصحيح عليهم، كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام»[3].

و إن ابن تيمية يعتبر العلم بمقاصد الشريعة والخبرة بأسرار الشرع المسبار والمعيار لتمييز صحيح القياس من فاسده، فيقول: «لكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيرا بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة، والرحمة السابغة، والعدل التام»[4].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٥٣١-٥٥٢. أبو زهرة، ابن تيمية، ٤٠٠-٤٠٥.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٥٦٧.

(٣) المصدر نفسه، ج٢٠، ص٥٦٨.

(٤) المصدر نفسه، ج٢٠، ص٥٨٣.

وينقل عن الإمام أحمد أن المتكلم في الفقه لابد أن يحذر المجمل والقياس، وأكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس.

ثم قال معقبا: «يريد بذلك أن لا يحكم بما يدل عليه العام والمطلق قبل النظر فيما يخصه ويقيده، ولا يعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص هل تدفعه، فإن أكثر خطأ الناس تمسكهم بما يظنونه من دلالة اللفظ والقياس، فالأمور الظنية لا يعمل بها حتى يبحث عن المعارض بحثا يطمئن القلب إليه، وإلا أخطأ من لم يفعل ذلك، وهذا هو الواقع في المتمسكين بالظواهر والأقيسة، ولهذا جعل الاحتجاج بالظواهر مع الإعراض عن تفسير النبي ﷺ وأصحابه طريق أهل البدع، وله في ذلك مصنف كبير. وكذلك التمسك بالأقيسة مع الإعراض عن النصوص والآثار طريق أهل البدع»[1].

وفي موطن آخر يبين ابن تيمية بعض الأسباب التي تجعل القياس فاسدا مذموما، فيقول: «القياس المذموم القياس المعارض للنص . وكذلك القياس الذي لا يكون الفرع فيه مشاركا للأصل في مناط الحكم، فالقياس يذم إما لفوات شرطه، وهو عدم المساواة في مناط الحكم، وإما لوجود مانعه، وهو النص الذي يجب تقديمه عليه، وإن كانا متلازمين في نفس الأمر، فلا يفوت الشرط إلا والمانع موجود، ولا يوجد المانع إلا والشرط مفقود.

فأما القياس الذي يستوي فيه الأصل والفرع في مناط الحكم ولم يعارضه ما هو أرجح منه، فهذا هو القياس الذي يتبع.

ولا ريب أن القياس فيه فاسد، وكثير من الفقهاء قاسوا أقيسة فاسدة، بعضها باطل بالنص، وبعضها مما اتفق السلف على بطلانه، لكن بطلان كثير من القياس لا يقتضي بطلان جميعه، كما أن وجود الكذب في كثير من الحديث لا يوجب كذب جميعه.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٧، ص٣٩٢.

ومدار القياس على أن الصورتين تستويان في موجب الحكم ومقتضاه، فمتى كان كذلك كان القياس صحيحا بلا شك. ولكن قد يظن القايس ما ليس مناط الحكم مناطا فيغلط، ولهذا كان عمدة القياس عند القايسين على بيان تأثير المشترك الذي يسمونه جواب سؤال المطالبة، وهو أن يقال: لا نسلم أن علة الحكم في الأصل هو الوصف المشترك بين الأصل والفرع، حتى يلحق هذا الفرع به، فإن القياس لا تثبت صحته حتى تكون الصورتان مشتركتين في المشترك المستلزم للحكم، إما في العلة نفسها، وإما في دليل العلة: تارة بإبداء الجامع، وتارة بإلغاء الفارق، فإذا عرف أنه ليس بين الصورتين فرق يؤثر، علم استواؤهما في الحكم، وإن لم يعلم عين الجامع»[1].

القضية الثانية: يفسر ابن تيمية الميزان المنزل من الله تعالى بالقياس الصحيح والعدل، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾[الشورى، الآية: ١٧] وقوله: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ ﴾[الحديد، الآية: ٢٥].

ويقرر أن ما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من الميزان، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات، فمعرفة أن هذه الدراهم أو غيرها من الأجسام الثقيلة بقدر هذه تعرف بموازينها، وكذلك معرفة أن هذا الكيل مثل هذا يعرف بميزانه، وهو المكاييل.

فكذلك الفروع المقيسة على أصولها في الشرعيات والعقليات تعرف بالموازين المشتركة بينهما، وهي الوصف الجامع المشترك الذي يسمى الحد الأوسط، فإنا إذا علمنا أن الله حرم خمر العنب لما ذكره من أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء، ثم رأينا نبيذ الحبوب من الحنطة والشعير والرز، وغير ذلك، يماثلها في المعنى الكلي المشترك الذي

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٣، ص٤١٣-٤١٤.

هو عله التحريم، كان هذا القدر المشترك الذي هو العلة هو الميزان الذي أنزله الله في قلوبنا لنزن به هذا ونجعله مثل هذا، فلا نفرق بين المتماثلين. والقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر الله تعالى به، وهو التسوية بين المتماثلين، والتفريق بين المختلفين، ومن علم الكليات من غير معرفة المعين فمعه الميزان فقط، والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج، وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها اعتبار، كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة.

ويقرر كذلك أن الرسل قد ضربوا للناس الأمثلة العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف. وأنهم دلوا الناس وأرشدوهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية(١).

من كل ما تقدم تتضح علاقة المقاصد بالقياس من خلال ما يلي:

١ - أن ابن تيمية يرى أن الحكم يكون موافقا للقياس، إذا تحقق أمر واحد، وهو موافقته للمقاصد الشرعية العامة، التي ترجع في جملتها إلى جلب المصالح، ودفع المضار، ومراعاة جانب التيسير ورفع الحرج، وأن كل ما جاء في الشريعة من أحكام جاءت بها النصوص العامة والخاصة تتحقق فيه المصلحة والعدالة في الكليات والجزئيات جميعا(٢).

وعليه فالمقاصد تمثل الضابط الشرعي الذي يضبط الأقيسة ويجعلها محققة لروح الشريعة وأهدافها، ويحقق في القياس مهمته ووظيفته التي هي تحصيل المصالح وتعطيل المفاسد، ويبعد عنه التشديد وجلب الحرج والتضييق.

وتمثل المقاصد والخبرة بأسرار الشريعة الفرقان الذي يفرق به بين القياس

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٣٣٣، ٣٥٣، ٣٧١-٣٧٢، ٣٨٢. مجموع الفتاوى، ج١٩، ص١٧٦، ٢٨٨.

(٢) أبو زهرة، ابن تيمية، ص٣٩٨.

الصحيح والقياس الفاسد، وبذلك تكون المقاصد بالغة الأهمية بالنسبة للمجتهد بحيث يشترط فيه الإلمام بها، حتى يسير على النهج القويم والصراط المستقيم في إصدار أحكامه وإرسائها على وقائعها المناسبة الملائمة.

٢ - يعتبر القياس الصحيح الموافق لمقاصد الشريعة علما من أعلام محاسن الشريعة الإسلامية، الذي يظهر ديمومتها وصلاحيتها لكل زمان ومكان، ويبرز انتظامها وتوافقها، وينفى عنها الاختلاف والتضاد وعدم الانسجام، ويرسخ حكمة الشارع الباهرة التي جاءت بالعدل والمساواة بين المتماثلات، والفرق بين المختلفات، وينفي عنها ما يسمى بالمخالف للقياس، ومن ثم فلا ضرورة إلى الاستحسان لدفع التعارض المتوهم في أحكام الشريعة.

٣ - تعتبر المقاصد مسلكا من مسالك تعرف العلة واستنباطها من نصوص الشارع، فهي تمثل العدل والميزان الذي يلحق الشيء بنظيره، وهذا ما يسمى بالحكمة والمناسبة التي تشتمل على جلب المصلحة أو درء مفسدة، فلا يقتصر ابن تيمية على التعليل بالعلة التي هي الوصف الظاهر الملائم المنضبط، بل يعلل بمقصد العلة وغايتها وهو المناسبة والحكمة، مادام في ذلك تحقيقا لمقاصد الشريعة، التي ترجع إلى جلب المصالح وتعطيل المفاسد، وبذلك تلتقي الحكمةُ الوصفَ الظاهر المنضبط الملائم[1].

---

(١) انظر: في هذه النقطة. أبو زهرة، ابن تيمية، ص٣٩٧-٣٩٨. محمد يوسف موسى، ابن تيمية، ص١٨٤-١٨٦.

المطلب الثاني

علاقة المقاصد بالاستصحاب

الفرع الأول

تعريف الاستصحاب وحجيته عند الأصوليين

الاستصحاب في اللغة: استفعال من الصحبة، وهي الملازمة.

جاء في المصباح المنير: كل شيء لازم شيئا فقد استصحبه، واستصحبت الكتاب وغيره حملته صحبتي ومن هنا قيل: استصحبت الحال، إذا تمسكت بما كان ثابتا، كأنك جعلت تلك الحال مصاحبة غير مفارقة[(١)].

وأما اصطلاحاً: فقد عرفه ابن القيم: «بأنه استدامه إثبات ما كان ثابتا، أو نفي ما كان منفيا»[(٢)].

وللاستصحاب أنواع يذكرها الأصوليين وهي:

استصحاب البراءة الأصلية واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه، واستصحاب ما دل الشرع والعقل على ثبوته واستمراره، واستصحاب حكم العموم إلى أن يرد مخصص له، واستصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف. هذا، والأصوليون ليسوا على درجة واحدة في الأخذ بالاستصحاب وبأنواعه كلها[(٣)].

---

(١) الفيومي، المصباح المنير، ج١، ص٣٣٣، وانظر: إبراهيم أنيس وجماعة، المعجم الوسيط، ج١، ص٥٠٧.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٣٣٩.

(٣) المصدر نفسه، الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٤٠٦-٤١١. الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٠. العلائي، المجموع المذهب، ج١، ص٥، ابن النجار.

وجاء في إرشاد الفحول: الاستصحاب آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة، يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات[1].

الفرع الثاني
تعريف الاستصحاب وحجيته عند ابن تيمية

يعرف ابن تيمية الاستصحاب بأنه: «البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع»[2].

وبعد ما ذكره طريقا من طرق معرفة الأحكام بعد الكتاب والسنة والإجماع. قال: «وهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق، وهل هو حجة في اعتقاد العدم؟ فيه خلاف. ومما يشبهه الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم الشرعي، مثل أن يقال: لو كانت الأضحية أو الوتر واجبا لنصب الشرع عليه دليلا شرعيا، إذ وجوب هذا لا يعلم بدون الشرع ولا دليل، فلا وجوب، فالأول يبقى على نفي الوجوب والتحريم المعلوم بالعقل حتى يثبت المغير له. وهذا استدلال بعدم الدليل السمعي المثبت على عدم الحكم، إذ يلزم من ثبوت مثل هذا الحكم ثبوت دليله السمعي.

كما يستدل بعدم النقل لما تتوفر الهمم والدواعي على نقله، وما توجب الشريعة نقله، وما يعلم من دين أهلها وعادتهم أنهم ينقلونه على أنه لم يكن، كالاستدلال بذلك على عدم زيادة في القرآن. وفي الشرائع الظاهرة، وعدم النص الجلي بالإمامة على علي أو العباس أو غيرهما، ويعلم الخاصة من أهل

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٧٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص٣٤٢.

الغلم بالسنن والآثار وسيرة النبي ﷺ وخلفائه انتفاء أمور من هذا، لا يعلم انتفاؤها غيرهم، ولعلمهم بما ينفيها من أمور منقولة يعلمونها هم، ولعلمهم بانتفاء لوازم نقلها، فإن وجود أحد الضدين ينفي الآخر، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم»[1].

وخلاصة هذا الكلام أن الاستصحاب حجة في عدم اعتقاد المكلف تغير الحال ولكن كونه حجة في اعتقاد عدم التغيير هو موضع خلاف[2].

ومع كون ابن تيمية يعتبر الاستصحاب حجة، إلا أنه يحتج به في حدود ضيقة، ثم إنه يعتبره أضعف الأدلة، وأنه لا يصار إليه إلا بعد البحث الجاد عن الدليل المغير والناقل، من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس على أحدها، وأن الاحتجاج به لا يكون إلا لمن هو أهل لذلك[3].

فيقول: «وأما إذا كان المدرك الاستصحاب ونفي الدليل الشرعي، فقد أجمع المسلمون وعلم بالاضطرار من دين الإسلام، أنه لا يجوز لأحد أن يعتقد ويفتي بموجب هذا الاستصحاب والنفي إلا بعد البحث عن الأدلة الخاصة، إذا كان من أهل ذلك»[4].

ويقول: «إن التمسك بمجرد استصحاب حال العدم أضعف الأدلة مطلقا، وأدنى دليل يرجح عليه، كاستصحاب براءة الذمة في نفي الإيجاب والتحريم، فهذا باتفاق الناس أضعف الأدلة، ولا يجوز المصير إليه باتفاق الناس إلا بعد البحث التام، هل أدلة الشرع: تقتضي الإيجاب أو التحريم؟»[5].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، وانظر: ج٢٣، ص١٦.

(٢) انظر: أبو زهرة، ابن تيمية، ص٤١٢.

(٣) انظر: صالح آل منصور، أصول الفقه، ج٢، ص٤٥٢-٤٥٣. محمد الجيزاني، معالم أصول الفقه، ص٢١٨-٢١٩.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٩، ص١٦٦.

(٥) المصدر نفسه، ج٢٣، ص١٥-١٦. ج١٣، ص١١٢، ١٢١.

وهو لا يفرق بين المثبت والنافي في الاستدلال، حيث إن كل واحد منهما مطالب بالدليل، فإن من نفى شيئا عليه الدليل على نفيه، كما أن على المثبت الدليل على إثباته، وإذا لم يأت واحد منهما بدليل، كان كلاهما متكلما بلا حجة[1].

الفرع الثالث
علاقة المقاصد بالاستصحاب

لبيان صلة المقاصد بالاستصحاب عند ابن تيمية لابد من بيان مسألة مهمة، ألا وهي ما هو الأصل في العقود والشروط الحل أو الحرمة؟

يذكر ابن تيمية قاعدة في العقود وشروطها فيها، فيما يحل منها ويحرم، وما يصح منها ويفسد.

وهي أن الأصل في العقود والشروط: الجواز والصحة، ولا يحرم منها ويبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله، نصا أو قياسا، عند من يقول به. وأصول أحمد المنصوصة عنه، أكثرها يجري على هذا القول، إذ هو الأكثر تصحيحا للشروط، فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحا للشروط منه[2].

ودلل على صحة ذلك بالكتاب والسنة والإجماع والاعتبار مع الاستصحاب وعدم الدليل النافي[3].

فبعد أن سرد نصوصا عديدة من الكتاب والسنة كعادته قال: «وإذا كان جنس الوفاء ورعاية العهد مأمورا به، علم أن الأصل صحة العقود والشروط،

---

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج٤، ص٢٩١.

(٢) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص٢٠٦، ٢١٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٢١٤.

إذ لا معنى للتصحيح إلا ما ترتب عليه أثره، وحصل به مقصوده، ومقصود العقد هو الوفاء به، فإذا كان الشارع قد أمر بمقصود العهود، دل على أن الأصل فيها الصحة والإباحة»[1].

ثم ذكر من وجوه الاعتبار: أن العقود والشروط من باب الأفعال العادية، والأصل فيها عدم التحريم، فيستصحب عدم التحريم فيها حتى يدل ذلك على التحريم، كما أن الأصل فيها عدم التحريم، وقوله تعالى: ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ﴾[الأنعام، الآية: ١١٩]، عام في الأعيان والأفعال، وإذا لم يكن حراما لم تكن فاسدة، وكانت صحيحة.

وأن غالب ما يستدل به على أن الأصل في الأعيان عدم التحريم من النصوص العامة والأقيسة الصحيحة، والاستصحاب العقلي، وانتفاء الحكم لانتفاء دليله، فإنه يستدل به على عدم تحريم العقود والشروط فيها، سواء سمي ذلك حلالا أو عفوا، على الاختلاف المعروف بين الحنابلة وغيرهم[2].

ثم قال: «والشروط الفاسدة قد تبطل لكونها تنافي مقصود الشارع . فإذا كان الشرط منافيا لمقصود العقد كان العقد لغوا. وإذا كان منافيا لمقصود الشارع كان مخالفا لله ورسوله.

فأما إذا لم يشتمل على واحد منهما، فلم يكن لغوا، ولا اشتمل على ما حرمه الله ورسوله، فلا وجه لتحريمه، بل الواجب حله، لأنه عمل مقصود للناس يحتاجون إليه، إذ لولا حاجتهم إليه لما فعلوه، فإن الإقدام على الفعل مظنة الحاجة إليه، ولم يثبت تحريمه، فيباح لما في الكتاب والسنة مما يرفع الحرج»[3].

---

(١) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص٢١٩.

(٢) ابن تيمية، القواعد النوارنية، ص٢٢٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٢٦.

يتضح مما سبق أن المذهب الحنبلي هو أوسع المذاهب تصحيحا للشروط في العقود، وأكثرها مراعاة لمصالح الناس في هذا الباب، وتحقيقِ اليسر، ورفعِ الحرج والمشقة الذي قصد الشارع رفعه عن المكلفين.

وقد توصل لهذه الحقيقة أبو زهرة عندما قرر أن الإمام أحمد ومن تبعه على ذلك كابن تيمية وابن القيم قد فتحوا باب التعاقد على مصراعيه، فلم يمنعوا شرطا إلا إذا كان ثمة نص مانع، ولم يجعلوا للمقتضيات التي يستخرجها القياس تحكما في مصالح الناس وحاجاتهم، لأن ذلك يؤدي إلى الحرج المنهي عنه، ولأنهم أدركوا مرامي الشريعة وغايتها من إصلاح الناس، وإقامة الحق بينهم، من غير شذوذ ولا مثار للنزاع، ولأنهم عالجوا المشكلات التي عرضت بروح الدين الذي جاء رحمة للناس وتوسعة عليهم، ولم يجئ لإعناتهم والتضييق عليهم[1].

وعليه فإن علاقة المقاصد بالاستصحاب تتمثل في الأمور التالية:

١ - أن مراعاة الاستصحاب فيه مراعاة لمصالح العباد في معاشهم، الذي يعينهم على معادهم، إذ فيه حفظ معاملات الناس، وبيعهم وشرائهم، وسعادتهم، لأنه يضمن سلامة نظام المجتمعات واستقامتها، ولو قدر للناس أن يرفعوا أيديهم عن الاستصحاب لما استقام نظامهم بحال، فالشخص الذي يسافر مثلا ويترك بلده وأهله وكل ما يتصل به، لو ترك للشكوك سبيلها إليه وما أكثرها لدى المسافرين ولم يدفعها بالاستصحاب، لما أمكن له أن يسافر أبدا، بل لم يترك عتبات بيته أصلا، ولشلت حركته الاجتماعية وفسد نظام حياته فيها[2].

٢ - العمل بالاستصحاب فيه توسعة على المكلفين، ورفع للحرج والمشقة،

---

(١) أبو زهرة، أحمد بن حنبل، ص٢٦٢، ٣٠٠، ٣٠٣-٣٠٧.

(٢) انظر: صالح آل منصور، أصول الفقه، ج٢، ص٤٤٢-٤٤٣.

إذ ذاك من مقاصد الشريعة التي جاءت لتحقيقها، وهذا يتصل بحفظ الحاجيات اتصالا شديدا.

٣ - الأخذ بالاستصحاب يحقق توازنا واعتدالا بين الأدلة الأصولية والفقهية، ويجسد العدل والقسط سواء على صعيد الاستنباط الأصولي أو التطبيق الفقهي لأحكام الشريعة، لا سيما فيما يتصل بحقوق الناس ومعاملاتهم وعقودهم، فلا يقع المجتهد في الشطط والاجتزاء، فلا يهدر أصلا على حساب أصل آخر، بل يوازن ويوائم بين الاستصحاب وغيره من الأدلة.

المطلب الثالث

علاقة المقاصد بالمصالح المرسلة

الفرع الأول

حجية المصالح المرسلة عند الأصوليين

لقد تقدم تعريف المصلحة عند الحديث عن الألفاظ ذات الصلة بالمقاصد، فلا نعيده.

هذا، وتنقسم المصلحة من حيث اعتبار وشهادة الشرع لها وعدم اعتباره لها ثلاثة أقسام[1]:

الأول: المصلحة المعتبرة، وهي التي شهد الشرع بقبولها، سواء شهد لنوعها أو جنسها، سواء كان بالنص أوالإجماع، أو معقولهما، أي القياس عليهما.

وذلك كالقصاص والضمان، وهي حجة بالاتفاق.

الثاني: المصلحة الملغاة: وهي التي شهد الشرع ببطلانها وردها، بالنص على ذلك، مثل القول بوجود مصالح ومنافع في شرب الخمر، والميسر، وقد أهدر الشارع تلك المصالح، فلا شك في بطلانها.

الثالث: المصلحة المرسلة، وهي التي لم يشهد الشرع لا لاعتبارها ولا لبطلانها، بنص معين خاص، فإذا حدثت واقعة لم يشرع الشارع لها حكما، ولم

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٤٧٨-٤٨١، ج٣، ص٦٢٠-٦٣٩. الآمدي، الإحكام، ج٤، ص١٦٠. ابن قدامة، روضة الناظر، ج٢، ص٤١٢. الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج٣، ص٢٠٦. الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص١١٣-١١٥.

تتحقق فيها علة خاصة اعتبرها الشارع لحكم من أحكامه ووجد فيها أمر مناسب لتشريع الحكم، أي أن يجلب مصلحة أو يدفع مفسدة، فهذا الأمر المناسب في هذه الواقعة يسمى المصلحة المرسلة، أما وجه أنه مصلحة فلأن بناء الحكم عليه مظنة دفع ضرر أو جلب نفع، وأما وجه أنه مصلحة مرسلة أي مطلقة، فلأنه لا يوجد من الشارع ما يدل على اعتبارها أو إلغائها على وجه الخصوص، وهذا لا ينفي دلالته عليها على وجه العموم.

وذلك كبناء الجسور وفرض الضرائب والمبالغة في عقوبة المجرمين.

وقد نسب إلى الحنفية والشافعية المنع من التمسك بها.

وإلى المالكية والحنابلة الاحتجاج بها[1].

وقد وقف الطوفي موقفا غريبا عند تقديمه المصلحة على النص عند تعارضهما في باب المعاملات، وقد أشرت إلى ذلك في تاريخ المقاصد[2].

الفرع الثاني
حجية المصالح المرسلة عند ابن تيمية

لقد عد ابن تيمية المصالح المرسلة طريقا من طرق الأحكام الشرعية، حيث جعلها آخر طريق منها، فقال: «الطريق السابع: المصالح المرسلة: وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٤٧٨-٤٨١، وانظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج٤، ص١٧١. القرافي، شرح التنقيح، ص٣٩٤. آل تيمية، المسودة، ص٤٥٠. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٤٢ عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي، ص ٨٨-١٠٣.

(٢) انظر: مناقشته وبيان موقفه المصادر السابقة نفسها. حسين حامد، نظرية المصلحة، ص٥٢٥-٥٦٨. عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي، ص٨٥-١٠٣. عبد الله التركي، أصول مذهب أحمد، ص٤٥٩-٤٩٣.

فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمونها المصالح المرسلة، ومنهم من يسميها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان، وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم، فإن حاصلها أنهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم وأديانهم، ويذوقون طعم ثمرته، وهذه مصلحة... وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه، وربما قدم على المصالح المرسلة كلاما بخلاف النصوص، وكثير منهم أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعا، بناء على أن الشرع لم يرد بها، ففوت واجبات ومستحبات، أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه.

وحجة الأول: أن هذه مصلحة والشرع لا يهمل المصالح، بل قد دل الكتاب والسنة والإجماع على اعتبارها.

وحجة الثاني: أن هذا أمر لم يرد به الشرع نصا ولا قياسا.

والقول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله غالبا، وهي تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي والرأي ونحو ذلك. فإن الاستحسان طلب الحسن والأحسن كالاستخراج، وهو رؤية الشيء حسنا، كما أن الاستقباح رؤيته قبيحا، والحسن هو المصلحة، فالاستحسان والاستصلاح متقاربان، والتحسين العقلي قول بأن العقل يدرك الحسن، لكن بين هذه فروق.

والقول الجامع: أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي ﷺ، وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك. لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له، إما أن الشرع

دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة، لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة[1] أو الغالبة، وكثيرا ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدنيا والدين ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة، كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾[البقرة، الآية: ٢١٩][2].

وقبل بيان موقفه من الاحتجاج بالمصالح المرسلة، **لابد من بيان بعض الأمور الهامة التي أشار إليها وهي:**

أولاً: أنه يعرف المصلحة بأن يرى المجتهد أن هذا الفعل منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه.

ثانياً: إنه يطلق على المصالح المرسلة - عند البعض - الاستحسان أو الرأي أو الاستصلاح.

ثالثاً: أن هناك تقاربا بين الاستحسان والاستصلاح، وتباعدا بينهما وبين التحسين العقلي، وإن كان بين الجميع شيء من التشابه.

رابعاً: حجة من أخذ بالمصالح المرسلة أنها مصلحة والشرع لا يهمل المصالح، بل قد دل الكتاب والسنة والإجماع على اعتبارها.

وحجة من رفضها أن هذا أمر لم يرد به الشرع نصا ولا قياسا، وقد يفتح الأخذ بها باب أن يشرع من الدين ما لم يأذن به الله.

خامساً: أن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به، فلا يخرج عن احتمالين:

أ. إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر.

---

(١) كذا في الأصل، والأظهر: الخالصة.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص٣٤٢- ٣٤٥.

ب. وإما أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة، لأن المصلحة هي المنفعة الخالصة أو الغالبة.

أما بيان موقف ابن تيمية من الاحتجاج بالمصالح المرسلة، فإنه يقف منها موقف المتريث، ويشكك في المصالح المرسلة، ويتردد في القول والأخذ بها إلا بعد التثبت والتحقق، فهو ما بين إقدام وإحجام، وسأبين بعد قليل ضوابط الأخذ بها عنده، **والذي جعله يقف هذا الموقف أمور هي**[1]:

١ - أن القول بها يفتح باب الأخذ بالاستحسان، وسيتضح موقفه منه عند الحديث عنه.

٢ - أن القول بها يفتح باب قبول ما يدعيه الصوفية من الذوق والوجد والإلهام.

٣ - ما جر فتح هذا الباب من اضطراب عظيم في الدين، بحيث إن كثيرا من العلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون الشرع ورد بحظرها وتحريمها وهم لا يعلمون، وفي المقابل فإن كثيراً منهم أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعا، بحجة أن الشارع لم يرد بها، ففوتوا واجبات ومستحبات، أو ووقعوا في محظورات ومكروهات.

٤ - مشابهة هذه المسألة لمسألة التحسين العقلي، بناء على إعمال العقل في إدراك مثل هذه الأمور[2].

٥ - أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فالشريعة لا تهمل مصلحة قط، والمقصود أن ابن تيمية يريد بناء العمل بالمصالح على نصوص الشريعة ودلالاتها، وذلك خير من بنائها على

---

(١) انظر: محمد يوسف موسى، ابن تيمية، ص ٢٢٠-٢٢٣. ابن تيمية، الصارم المسلول، ج٣، ص٦٢٣. أبو زهرة، ابن تيمية، ص٤١٣-٤١٧. صالح آل منصور، أصول الفقه، ج٢، ص ٤٦٧-٤٦٩.

(٢) سبق بيان ذلك في طرق معرفة المقاصد، والمصالح والمفاسد.

القياس والاستصلاح[1].

والخلاصة: أن ابن تيمية يضع ضوابط للأخذ بالمصالح المرسلة:

الأول: أن إعمال المصالح المرسلة يكون في العادات التي يحتاج الناس إليها في دنياهم، ومثلها المعاملات والتعزيرات، لأن الأصل فيها العفو وعدم الحظر، أما العبادات التي يصلح بها دينهم، فلا دخل للمصالح فيها لأن الأصل فيها الحظر، فلا يثبت الأمر بها إلا بالشرع[2].

الثاني: أن لا يكون للمصلحة حد في الشرع ولا تقييد، فإذا ورد من الشرع حد وتعيين وضبط فلا يجوز تجاوزه ألبتة[3].

الثالث: أن لا يكون الاستصلاح محضا مجردا، وأن لا يكون في ذلك مناقضة لأحكام الشريعة ومقاصدها وأصولها، بل يشترط للمصلحة أن تكون ملائمة وجارية على وفق مقاصد الشريعة وأصولها ومستندة إلى النصوص وما دل عليه إيماء الشرع وتنبيهه[4].

الرابع: أن يكون ذلك في الضروريات والحاجيات التي بهما صلاح الناس وقوام حياتهم[5].

الخامس: أن لا يعارضها مصلحة أرجح منها أو مفسدة أرجح منها.

---

(١) سبق هذا عند القياس، وسيأتي ما له صلة بالموضوع عند اعتدال ابن تيمية في الفصل الأخير.

(٢) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص١٣٤. مجموع الفتاوى، ج٧، ص٤٨٣. ج١٠، ص٢٨٢. ج١٤، ص٢٨٨. ج١٧، ص٤٩٢. ج١٩، ص٢٥٣. وانظر: ابن القيم، إغاثة اللهفان. ج١، ص٤٦٢.

(٣) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص١٣٣. وسيأتي توضيح أكثر عند علاقة المقاصد بالعرف.

(٤) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص١٣٥، مجموع الفتاوى، ج٣٤، ص١٢٣-١٢٤. الصارم المسلول، ج٣، ص٦٢٢، ٩٠٥.

(٥) على ما سيأتي عند الحديث عن الضروريات والحاجيات.

السادس: أن لا يؤدي العمل بها إلى فساد راجح[1].

السابع: أن تكون المصلحة عامة أو أغلبية أو كلية[2].

الثامن: التثبت والتريث، وعدم التسرع في الأخذ بهـا، وكـون العمـل بهـا محصورا في أهل الاختصاص والخبرة والاجتهاد، بعد الاستعانة بـالله واللجـوء إليه[3].

والذي ينبغي التركيز عليـه أن ابـن تيميـة اعتـبر الأخـذ بالمصـالح مسـلكا للترجيح بينها وبـين المفاسـد إذا تعـارضت، وليـس دليـلا شـرعيا مسـتقلا، أو وسيلة لفهم النصوص بحسب التشهي، علـى مـا سـيأتي عنـد بيـان اعتدالـه في المقاصد.

الفرع الثالث
علاقة المقاصد بالمصالح المرسلة

تظهر علاقة المقاصد بالمصالح المرسلة في الأمور التالية:

١ - أن جلب المصالح يمثـل حفـظ ورعايـة مقـاصد الشـريعة مـن جـانب الوجود، فالمصالح ضرورية ولا بد منها حتى تتحصل مقاصد الشـريعة، فإيجـاد المقاصد وتثبيتها ورعايتها والعنايـة بهـا لا يتـم إلا بحصـول المصـالح والمنـافع، وكثيرا ما أشار ابن تيمية إلى أن الشريعة جاءت بتحصيـل المصـالح وتكميلهـا، وتعطيل المفاسد وتقليلها. وأن الشريعة بمثابة النور والحياة للناس، بل هي أهـم

(١) على ما سبق في المصالح والمفاسد، وما سيأتي عند سد الذرائع وإبطال الحيل. وانظر: صالح آل منصور، أصول الفقه، ج٢، ص٤٦٥. محمد الجيزاني، معالم أصول الفقه، ص٢٤٦. الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص١٢٩-١٣٣.

(٢) ابن تيمية، تفسير آيات أشكلت، ج٢، ص٦١٥. منهاج السنة. ج٦، ص٣٩٦.

(٣) على ما سبق في طرق معرفة المقاصد وفي الترجيح بين المصالح والمفاسد

من الطعام والشراب للبدن، والشريعة لم تهمل مصلحة قط[1].

٢ - تمثل المقاصد ورعايتها والجري على سننها وعدم مناقضتها عنصرا رئيسا وشرطا مهما في اعتبار المصالح. كما سبق بيانه آنفا.

وقد قال ابن تيمية: «حصول الغرض ببعض الأمور لا يستلزم إباحته، وإن كان الغرض مباحا، فإن ذلك الفعل قد يكون فيه مفسدة راجحة على مصلحته، والشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلا فجميع المحرمات من الشرك والخمر والميسر والفواحش والظلم قد يحصل لصاحبه به منافع ومقاصد، لكن لما كانت مفاسدها راجحة على مصالحها نهى الله ورسوله عنها، كما أن كثيرا من الأمور كالعبادات والجهاد وإنفاق الأموال قد تكون مضرة، لكن لما كانت مصلحته راجحة على مفسدته أمر به الشارع.

فهذا أصل يجب اعتباره، ولا يجوز أن يكون الشيء واجبا أو مستحبا إلا بدليل شرعي يقتضي إيجابه أو استحبابه»[2]. وسبق أن قال: «اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشرع»[3].

٣ - كما يشترط في المجتهد أن يكون ملما بمقاصد الشريعة، فكذلك يشترط فيمن ينظر في المصالح ويزنها، ويُعتمد عليه في اعتبارها، أن يكون من ذوي الاختصاص الذين اصطبغوا بهذه الشريعة، ونهلوا من معينها الصافي، وهذا هو ما يختص به العلماء بالدين، وهو حقيقة العمل بما جاءت به الرسل[4].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، ج١١، ص٤١٥، ٤١٦، ٥٩٣، ٦٢٤. وما تقدم من كلامه في حصر المقاصد، والمصالح والمفاسد وما سيأتي عند حفظ الدين.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١، ص٢٦٥.

(٣) المصدر نفسه، ج٢٨، ص ١٢٩.

(٤) تقدم بيان ذلك من أقوال ابن تيمية عن أهمية العلم بالمقاصد، وما سبق عند الترجيح بين المصالح والمفاسد.

٤ - جلب المصالح الحقيقية الموافقة لروح الشريعة يمثل جانبا مهما في إبراز محاسن الشريعة وجمالها وسر خلودها، وترغيب الناس فيها، وفي المقابل فإن إهمال المصالح الحقيقية المضبوطة بضابط الشرع فيه هدر لهذه المقاصد وخرم لها ومناقضة لمطلوب الشارع ومراده، مما قد يجلب العنت والمشقة، ويظهر الشريعة بمظهر تبدو فيه غير ملائمة وملبية لحاجات المكلفين ومصالحهم.

المطلب الرابع

علاقة المقاصد بسد الذرائع وإبطال الحيل

الفرع الأول

تعريف سد الذرائع وحجيتها عند الأصوليين

إن كلمة سد الذرائع مركب إضافي، ولا يمكن معرفة المركب الإضافي إلا بعد معرفة أجزائه. فسنعرف كل جزء على حدة[1].

فالسد لغة: إغلاق الخلل وردم الثلمة، ومنه السداد: أي الاستقامة والصواب من القول والفعل.

والذريعة لغة: مأخوذة من ذرع، وهو أصل يدل على الامتداد والتحرك إلى الأمام، وكل ما تفرع عن هذا الأصل يرجع إليه.

وتطلق الذريعة في اللغة على أمور:

١ - **الوسيلة**: وقد تذرع فلان بذريعة أي توسل، والجمع ذرائع.

٢ - **السبب**: وهو ما يتوصل به إلى غيره.

٣ - **الدريئة**: وهي الناقة التي يستتر بها رامي الصيد ليظفر بصيده عن قرب.

٤ - **الحلقة**: يتعلم عليها الرمي، فلما كانت الحلقة سبباً ووسيلة إلى تعلم

---

(١) عبد الحميد إسماعيل، الأدلة المختلف فيها، ص ١٦٦.

الرمي أطلق عليها ذريعة[1].

فسد الذرائع لغة: إغلاق الوسائل وحسمها.

وأما تعريفها اصطلاحاً: فقد قال القرافي: «حسم مادة وسائل الفساد دفعاً لها»[2].

وقال القرطبي: «الذريعة عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في الممنوع»[3].

وعرفها ابن القيم تعريفاً واسعاً بقوله: «الذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء»[4].

وقال الشاطبي: «حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة»[5].

هذا وللعلماء تقسيمات مختلفة للذرائع، وهي من حيث الجملة متقاربة[6].

وأكثر المذاهب احتجاجا بها المالكية والحنابلة، أما الحنفية والشافعية فيعملون بها في حدود ضيقة، فهي معمول بها من حيث الجملة، وإنما الخلاف في تحقيق مناط هذه القاعدة في بعض الجزئيات[7].

---

(١) الفيومي، المصباح المنير، ج١، ص٢٧٠. أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، ص٢٩١. ابن منظور، لسان العرب، ج٣، ص١٤٩٥. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج٣، ص٢٢. بصائر ذوي التمييز، ج٣، ص٧. إبراهيم أنيس وجماعة، المعجم الوسيط ج١، ص ٣١١.

(٢) القرافي، الفروق، ج٢، ص٣٢

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٢، ص ٥٧-٥٨

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣، ص ١٣٥.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص ١٩٩

(٦) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣، ١٣٦. الشاطبي الموافقات، ج٢، ص ٣٥٧-٣٦١. القرافي، الفروق، ج٢، ص٣٢.

(٧) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣، ١٣٦. الشاطبي الموافقات، ج٢، ص ٣٥٧-٣٦١. القرافي، الفروق، ج٢، ص٣٢. وانظر: الزركشي، البحر المحيط ج٦، ص٨٣. الشافعي، الأم، ج٧، ص ٢٧٠.

الفرع الثاني

تعريف سد الذرائع وحجيتها عند ابن تيمية

لإدراك تعريف ابن تيمية للذريعة، أسوق هذا النص عنه، ثم أعقبه ببيان ذلك: يقول ابن تيمية: «الذريعة: ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء، عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة، ولهذا قيل: الذريعة الفعل الذي ظاهره أنه مباح، وهو وسيلة إلى فعل المحرم. أما إذا أفضت إلى فساد ليس هو فعلاً، كإفضاء شرب الخمر إلى السكر، وإفضاء الزنا إلى اختلاط المياه، أو كان الشيء نفسه فساداً، كالقتل والظلم فهذا ليس من هذا الباب. فإنا نعلم إنما حرمت الأشياء لكونها في نفسها فساداً، بحيث تكون ضرراً لا منفعة فيه، أو لكونها مفضية إلى فساد بحيث تكون هي في نفسها فيها منفعة، وهي مفضية إلى ضرر أكثر منه فتحرم، فإن كان ذلك الفاسد فعل محظور سميت ذريعة، وإلا سميت سبباً ومقتضياً، ونحو ذلك من الأسماء المشهورة»[1].

إن ابن تيمية كعادته في إطلاقاته واستعمالاته يرجح دائماً الاصطلاح الشرعي، وإلا لجأ إلى اللغة، فهو ابتداء يعرف الذريعة بالوسيلة والطريقة إلى الشيء، وهذا يشمل الوسيلة بنوعيها المحمود والمذموم، أي ما كانت طريقاً ووسيلة إلى المصلحة أو إلى المفسدة.

وهذا ربما لأنه قصد بتعريفه الشمولية حتى يشمل فتح الذرائع وسدها، إذ فتحها وسدها مقصودان شرعاً بحسب المآل، فإذا أفضت الوسيلة إلى مصلحة فتحت، وإذا أفضت إلى مفسدة سدت. ثم إنه عاد فاعترف بما اصطلح عليه

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٥١.

الفقهاء والأصوليون فقال: الذريعة: « الفعل الذي ظاهره أنه مباح، وهو وسيلة إلى فعل المحرم». وهذا ما اصطلح عليه بسد الذرائع.

ثم هو يفرق بين الذريعة والوسيلة: بأن الذريعة ما كانت في الأصل فعلاً مباحاً، وفيها مصلحة، ولكنها تؤدي إلى مفسدة، وأما السبب والمقتضي فهو ما أفضى إلى فساد ليس هو فعلاً، كإفضاء شرب الخمر إلى السكر، أو كان الشيء نفسه فساداً، كالقتل والظلم. وبعد هذا التفريق بين الذريعة والسبب قال: «فهذا ليس من هذا الباب»[(١)]، مما يؤكد ذهابه إلى ما ذهب إليه الفقهاء في تعريف الذريعة.

وفي تقسيمه للذرائع من حيث قوة إفضاء الذريعة إلى المفسدة أو من حيث المآل يقول: «الذرائع إذا كانت تفضي إلى المحرم غالباً فإنه يحرمها مطلقاً، وكذلك إن كانت قد تفضي وقد لا تفضي، لكن الطبع متقاض لإفضائها، وأما إن كانت إنما تفضي أحياناً، فإن لم يكن فيها مصلحة راجحة على هذا الإفضاء القليل، وإلا حرمها»[(٢)].

وعليه فأقسام الذرائع المفضية إلى الحرام عنده أربعة أقسام:

الأول: ما يفضي إلى المحرم غالباً.

الثاني: ما يحتمل الإفضاء إلى المحرم وعدمه، لكن الطبع يقتضي الإفضاء.

الثالث: ما يفضي أحياناً، ومصلحته أرجح من مفسدته.

الرابع: ما يفضي أحياناً، ومفسدته أرجح من مصلحته[(٣)].

والأقسام كلها ممنوعة محظورة ما عدا القسم الثالث فإنه يفتح ولا يسد.

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، وانظر: ص٣٥١، ٣٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٥١.

(٣) انظر: محمد البرهاني، سد الذرائع، ص ١٨٦.

ثم قسم الذرائع قسمة أخرى، من حيث قصد الفاعل:

١ - ما يفضي إلى المحرم بدون قصد الفاعل.

٢ - ما يفضي إلى المحرم، وقصد فاعله التحايل على الحرام.

وقال: «فهذا القسم الثاني يجامع الحيل بحيث قد يقترف به الاحتيال تارة، وقد لا يقترف، كما أن الحيل قد تكون بالذرائع، وقد تكون بأسباب مباحة في الأصل ليست ذرائع، **فصارت الأقسام ثلاثة:**

الأول: ما هو ذريعة، وهو مما يحتال به، كالجمع بين البيع والسلف ...

الثاني: ما هو ذريعة لا يحتال بها، كسب الأوثان، فإنه ذريعة إلى سب الله تعالى، وكذلك سب الرجل والد غيره، فإنه ذريعة إلى أن يسب والده، وإن كان هذا لا يقصدهما مؤمن.

الثالث: ما يحتال به من المباحات في الأصل، كبيع النصاب في أثناء الحول فراراً من الزكاة، وكإغلاء الثمن لإسقاط الشفعة[1]».

وأما مجال الاحتجاج بها، فهو يعتبرها قاعدة راسخة يعتمد عليها في حسم وسائل الفساد والمحرمات، فيقول: «الذرائع حرمها الشارع وإن لم يقصد بها المحرم خشية إفضائها إلى المحرم، فإذا قصد بالشيء نفس المحرم كان أولى بالتحريم من الذرائع.

وبهذا التحرير تظهر علة التحريم في مسائل العينة[2] وأمثالها، وإن لم يقصد البائع الربا، لأن هذه المعاملة يغلب فيها قصد الربا فتصير ذريعة، فيسد هذا

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٥٢. وانظر: أبو زهرة، ابن تيمية، ص ٤١٩.

(٢) هي أن يبيعه سلعة إلى أجل، ثم يبتاعها منه بأقل من ذلك. قاله ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١٤٢، بيان الدليل ص ١١٠وانظر: ابن رشد، بداية المجتهد، ج٢، ص ١٥٥. الشوكاني، نيل الأوطار، ج٦، ص ٣٦٣.

الباب، لئلا يتخذه الناس ذريعة إلى الربا، ويقول القائل: لم أقصد به ذلك، ولئلا يدعو الإنسان فعله مرة إلى أن يقصده مرة أخرى، ولئلا يعتقد أن جنس هذه المعاملة حلال، ولا يميز بين القصد عدمه، ولئلا يفعلها الإنسان مع قصد خفي يخفى عن نفسه على نفسه.

وللشريعة أسرار في سد الفساد وحسم مادة الشر، لعلم الشارع بما جبلت عليه النفوس وبما يخفى على النفوس من خفي هواها الذي لا يزال يسري فيها حتى يقودها إلى الهلكة. فمن تحذلق على الشارع واعتقد في بعض المحرمات أنه إنما حرم لعلة كذا وتلك العلة مقصودة فيه، فاستباحه بهذا التأويل فهو ظلوم لنفسه، جهول بأمر ربه، وهو إن نجا من الكفر لم ينج غالباً من بدعة أو فسق أو قلة فقه في الدين وعدم بصيرة»[1].

وبعد أن قال: «أما شواهد هذه القاعدة فأكثر من أن تحصى». **ذكر ثلاثين شاهداً مما حضره على ذلك منها:**

١ - قوله تعالى: ﴿ وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّواْ اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾[الأنعام، الآية: ١٠٨]. فحرم الله سبحانه سب الآلهة مع أنه عبادة لكونه ذريعة إلى سبهم الله سبحانه وتعالى، لأن مصلحة تركهم سب الله سبحانه، راجحة على مصلحة سبنا لآلهتهم.

٢ - قول النبي ﷺ: (إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه، قيل يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه)[2]. فقد جعل النبي صلى الله عيه وسلم الرجل ساباً لاعناً لأبويه إذا سب سباً يجزيه الناس عليه بالسب لهما وإن لم يقصده[3].

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٥٣.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، ج١٠، ص ٤٠٣، مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص ٩٢

(٣) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٥٣-٣٥٤

٣ - أن النبي ﷺ كان يكف عن قتل المنافقين[١] مع كونه مصلحة، لئلا يكون ذريعة إلى قول الناس إن محمداً يقتل أصحابه، لأن هذا القول يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه وممن لم يدخل فيه، وهذا النفور حرام.

٤ - أن الله تعالى حرم الخمر لما فيها من الفساد المترتب على زوال العقل، وهذا في الأصل ليس من هذا الباب، ثم إنه حرم قليل الخمر[٢] وحرم اقتناءها للتخليل، وجعلها نجسة لئلا تفضي إباحة مقاربتها بوجه من الوجوه لا لإتلافها بل إلى شربها، ثم إنه قد نهى عن الخليطين[٣] وعن شرب العصير والنبيذ بعد ثلاث[٤]، وعن الانتباذ في الأوعية التي لا نعلم بتخمير النبيذ فيها[٥]، حسماً لمادة ذلك، وإن كان في بقاء بعض هذه الأحكام خلاف، وبين ﷺ أنه إنما نهى عن بعض ذلك لئلا يتخذ ذريعة، فقال: «لو رخصت لكم في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه»[٦]. يعني ﷺ أن النفوس لا تقف عند الحد المباح في مثل هذا.

٥ - أنه حرم الخلوة بالمرأة الأجنبية والسفر بها ولو في مصلحة دينية[٧]، حسماً لمادة ما يحاذر من تغير الطباع وشبه الغير.

٦ - أنه نهى عن بناء المساجد على القبور ولعن من فعل ذلك[٨]، ونهى

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، ج٢، ص ٥٤٦

(٢) الترمذي، سنن الترمذي، ج٤، ص٢٩٢. وقال: حسن غريب. أبو داود، سنن أبو داود، ج٤، ص٨٧. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج٢، ص١١٢٥. بلفظ: «ما أسكر كثيره فقليله حرام».

(٣) البخاري، صحيح البخاري، ج١٠، ص ٦٧. مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص ١٥٧٤.

(٤) مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص ١٥٨٩.

(٥) البخاري، صحيح البخاري، ج١٠، ص ٤١. مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص ١٥٧٧.

(٦) النسائي، سنن النسائي، ج٢، ص ٩٧٨.

(٧) البخاري، صحيح البخاري، ج١، ص ١٤٢. مسلم، صحيح مسلم، ج٢، ص ٩٧٨.

(٨) البخاري، صحيح البخاري، ج١، ص ٥٣٢. مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص ٣٧٧.

عن تكبير القبور وتشريفها وأمر بتسويتها[1]. ونهى عن الصلاة إليها وعندها[2]، وعن إيقاد المصابيح عليها، لئلا يتخذ ذلك ذريعة إلى اتخاذها أوثاناً، وحرم ذلك على من قصد هذا ومن لم يقصده، بل قصد خلافه سدا للذريعة.

٧ - أنه نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها[3]، وكان من حكمة ذلك أنها وقت سجود الكفار للشمس، ففي ذلك تشبه بهم، ومشابهة الشيء بغيره ذريعة إلى أن يعطى بعض أحكامه، فقد يفضي ذلك إلى السجود للشمس، أو أخذ بعض أحوال عابديها[4].

٨ - أنه بعد أن ذكر الأحاديث التي تنهى عن التشبه بأهل الكتاب والمشركين[5] قال: «وما ذاك إلا لأن المشابهة في بعض الهدى الظاهر توجب المقاربة ونوعا من المناسبة يفضي إلى المشاركة في خصائصهم التي انفردوا بها عن المسلمين والعرب، وذاك يجر إلى فساد عريض».

٩ - وبعد ما ذكر من النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها أو بين خالتها[6]، قال: «لأن الطباع تتغير فيكون ذريعة إلى فعل المحرم من القطيعة، وكذلك حرم نكاح أكثر من أربع لأن الزيادة على ذلك ذريعة إلى الجور بينهن في القسم،... وقد بين ذلك بقوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ ﴾[النساء، الآية: ٣] وهذا نص في اعتبار الذريعة».

١٠ - أن الله سبحانه حرم خطبة المعتدة صريحا حتى حرم ذلك في عدة

---

(١) مسلم، صحيح مسلم ج٢، ص ٦٦٦

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٦٦٨، الترمذي، سنن الترمذي، ج٢، ص١٣١. أبو داود، سنن أبي داود، ج١، ص٣٣٠.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، ج٢، ص ٥٨، مسلم صحيح مسلم، ج٢، ص ٥٦٨، ٥٧١

(٤) ابن تيمية، بيان الدليل، ٣٥٤- ٣٥٧.

(٥) البخاري، صحيح البخاري، ج٦، ص ٤٩٥ ٤٩٦. ج١٠، ص ٣٥٤. مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص١٦٦٣.

(٦) مسلم، صحيح مسلم، ج٢، ص١٠٢٨-١٠٣٠.

الوفاة، [1] وإذ كان المرجع في انقضائها ليس هو إلى المرأة، فإن إباحة الخطبة قد يجر إلى ما هو أكبر من ذلك.

١١ - أن الله سبحانه حرم عقد النكاح في حال العدة[2]، وفي حال الإحرام[3]، حسما لمادة دواعي النكاح في هاتين الحالتين، ولهذا حرم التطيب في هاتين الحالتين[4].

١٢ - أن الله سبحانه اشترط للنكاح شروطا زائدة على حقيقة العقد تقطع عنه شبه بعض أنواع السفاح به، مثل اشتراط إعلانه إما بالشهادة وإما بترك الكتمان أو بهما، ومثل اشتراط الولي فيه، ومنع المرأة عن أن تليه، وندب إلى إظهاره حتى استحب فيه الدف والصوت والوليمة... [5] وإنما ذاك لأن في الإخلال بذلك ذريعة إلى وقوع السفاح بصورة النكاح، وزوال بعض مقاصد النكاح من جحد الفراش، ثم إنه أكد ذلك بأن جعل للنكاح حريما من العدة ويزيد على مقدار الاستبراء، وأثبت له أحكاما من المصاهرة وحرمتها ومن الموارثة زائدة على مجرد مقصود الاستمتاع، فعلم أن الشارع جعله سببا وصلة بين الناس بمنزلة الرحم..، وهذه المقاصد تمنع اشتباهه بالسفاح، وتبين أن نكاح المحلل بالسفاح أشبه منه بالنكاح حيث كانت هذه الخصائص منتفية فيه[6].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٣٥. ﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء ﴾.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٣٥. ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله ﴾.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٩٧. ﴿ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ﴾.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، ج١، ص٤١٣. مسلم، صحيح مسلم، ج٢، ص٨٦٥، ١١٢٢-١١٢٤.

(٥) البخاري، صحيح البخاري، ج٩، ص١٨٢. الترمذي، سنن الترمذي، ج٣، ص٣٩٣، ٣٩٨. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج١، ص٦١١. أحمد، مسند أحمد، ج٤، ص٥.

(٦) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٥٨-٣٦٢.

١٣ - أن النبي ﷺ نهى أن يجمع الرجل بين سلف وبيع[١]، ومعلوم أنه لو أفرد أحدهما عن الآخر صح، وإنما ذاك لأن اقتران أحدهما بالآخر ذريعة إلى أن يقرضه ألفا ويبيعه سلعة تساوي ثمانمائة بألف أخرى، فيكون قد أعطاه ألفا وسلعة بثمانمائة ليأخذ منه ألفين، وهذا هو معنى الربا.

١٤ - النهي عن بيع العينة[٢] يدل على المنع من عود السلعة إلى البائع وإن لم يتواطآ على الربا، وما ذاك إلا سدا للذريعة.

١٥ - ما جاء من منع المقرض من قبول هدية المقترض إلا أن يحسبها له، أو قد جرى ذلك بينهما قبل القرض[٣]، وما ذاك إلا لئلا يتخذ ذريعة إلى تأخير الدين لأجل الهدية فيكون ربا إذا استعاد ماله بعد أن أخذ فضلا. وكذلك ما ذكر من منع الوالي والقاضي قبول الهدية، ومنع الشافع قبول الهدية، فإن فتح هذا الباب ذريعة إلى فساد حادث عريض في الولايات الشرعية.

١٦ - أن السنة مضت بأنه ليس لقاتل من الميراث شيء،...[٤] . سواء قصد القاتل أن يتعجل الميراث أو لم يقصد، فإن رعاية هذا القصد غير معتبرة في المنع وفاقا، وما ذاك إلا لأن توريث القاتل ذريعة إلى وقوع هذا الفعل فسدت الذريعة بالمنع بالكلية.

---

(١) الترمذي، سنن الترمذي، ج٣، ص٥٧٦. وقال: حسن صحيح. أبو داود، سنن أبي داود، ج٣، ص٧٦٨. النسائي، سنن النسائي، ج٧، ص٢٨٨. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج٢، ص ٧٣٧. أحمد، مسند أحمد، ج٢، ص١٧٥.

(٢) أحمد، مسند أحمد، ج٢، ص٢٨. أبو داود، سنن أبو داود، ج٣، ص٧٤٠ وحسن إسناده ابن تيمية. بيان الدليل، ص١٠٩.

(٣) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج٢، ص٨١٣. وحسنه ابن تيمية لطرقه. بيان الدليل، ص٣٢٧.

(٤) الترمذي، سنن الترمذي، ج٤، ص ٤٢٥. أبو داود، سنن أبي داود، ج٤، ص٦٩٤. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج٢، ص٨٨٤. وهو حديث حسن. ابن حجر، التلخيص الحبير، ج٣، ٨٥. ابن عبد الهادي، المحرر في الحديث، ج٢، ص٥٢٨. ابن الأثير، جامع الأصول، ج٩، ص٦٠١.

١٧ - ما جاء من النهي عن تقدم رمضان بصوم يوم أو يومين إلا أن يكون صوما يصومه أحدكم فليصمه[(١)]، وعن صوم يوم الشك[(٢)]، وما ذاك إلا لئلا يتخذ ذريعة إلى أن يلحق بالفرض ما ليس منه، وكذلك حرم الصوم الذي يلي الصوم وهو يوم العيد، وعلل بأنه يوم فطركم من صومكم[(٣)]، تمييزاً لوقت العبادة من غيره لئلا يفضي الصوم المتواصل إلى التساوي، وراعى هذا المقصود في استحباب تعجيل الفطر وتأخير السحور[(٤)] . ومن جملة فوائد ذلك سد الباب الذي يفضي إلى الزيادة في الفرائض.

١٨ - أنه سبحانه منع المسلمين من أن يقولوا للنبي ﷺ راعنا[(٥)] مع قصدهم الصالح، لئلا يتخذه اليهود ذريعة إلى سب النبي ﷺ، ولئلا يتشبه بهم، ولئلا يخاطب بلفظ يحتمل معنى فاسدا[(٦)].

هذا، ولقد اقتصرت على هذه الأدلة والشواهد من الثلاثين التي ذكرها ابن تيمية لسببين:

أولهما: لتحديد صفحات الرسالة.

ثانيهما: توظيفها عند مقارنة ابن تيمية بغيره، حيث زاد عليها ابن القيم[(٧)] الكثير، وقاربت عباراته عبارات ابن تيمية تارة وطابقتها أخرى، أما الشاطبي[(٨)]

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، ج٤، ص١٢٧. مسلم، صحيح مسلم، ج٢، ص ٧٦٢.

(٢) الترمذي، سنن الترمذي، ج٣، ص٦١. وقال: حديث حسن صحيح. أبو داود، سنن أبي داود، ج٢، ص٧٤٩. النسائي، سنن النسائي، ج٤، ص ١٥٣.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، ج٤، ص٢٤٠. مسلم، صحيح مسلم، ج٢، ص ٧٩٩.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، ج٤، ص ١٩٨. مسلم، صحيح مسلم، ج٢، ص٧٩٩.

(٥) يشير إلى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا﴾. سورة البقرة، الآية: ١٠٤.

(٦) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٦٢-٣٦٨.

(٧) ابن القيم، إعلام الموقعين، ص ١٣٥- ١٥٩. حيث أوصلها إلى تسعة وتسعين وجها.

(٨) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٣٦٠-٣٦٤.

فلم تخرج أدلته عن هذه التي ذكرتها، وقد طابق ابن تيمية كثيرا، مما يدل على استفادته منه، على ما سأبينه في موطنه بحول الله وتوفيقه.

وبعد هذا الكم الهائل من الأدلة، يخلص ابن تيمية إلى اعتبار سد الذرائع أصلا من الأصول التي يستند إليها في مقاصد الشريعة وتحصيل مصالحها ودرء المفاسد عنها، فهي تمثل الدور الوقائي والدفاعي بالنسبة لها، فيقول: «والكلام في سد الذرائع واسع لا يكاد ينضبط، ولم نذكر من شواهد هذا الأصل إلا ما هو متفق عليه أو منصوص عليه أو مأثور عن الصدر الأول شائع عنهم. إذ الفروع المختلف فيها، منها ما يحتج لها بهذه الأصول ولا يحتج بها»[1].

وسبق أنه سماها قاعدة، عندما قال: «أما شواهد هذه القاعدة فأكثر من أن تحصى»[2].

فابن تيمية أخذ بهذا الأصل، وقد ارتضاه، واعتبر بعض ما انبنى عليه من أحكام من مزايا المذهب الحنبلي، فهو يرى أن من أخص ما امتاز به المذهب الحنبلي أنه نظر في العقود والتصرفات إلى البواعث عليها ومآلاتها، وإن ذلك بلا ريب من هذا الأصل المسمى بالذرائع. وخلاصة ذلك المبدأ أن الوسائل تأخذ حكم المقاصد والغايات، **وأن النظر في الوسائل يتجه إلى اتجاهين:**

أولهما: نظر إلى الباعث الذي يبعث الشخص على الفعل، أقصد أن يصل به إلى حرام، أم يصل به إلى حلال؟

ثانيهما: أن ينظر إلى المآلات المجردة من غير نظر إلى البواعث والنيات[3].

ومن الأول: أن يعقد عقداً لا يقصد مقتضاه الشرعي، بل يقصد به أمرا غيره، كمن يعقد عقد زواج لا يقصد به أصل العشرة الدائمة، بل يقصد به أن

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٣. وانظر: أبو زهرة، ابن تيمية، ص ٤٢٠

(٣) أبو زهرة، ابن تيمية، ص ٤١٧.

يحلها لمطلقها ثلاثا، وكمن يعقد عقد بيع لا يقصد به نقل الملكية وقبض الثمن، بل يقصد به التحايل على الربا، فإنه في هذه الأحوال وأشباهها، يكون العاقد آثما ولا يحل له ما عقد عليه فيما بينه وبين الله، وإن قامت الدلائل عند إنشاء العقد على نيته اعتبرت تلك النية الظاهرة سببا في فساد العقد وبطلانه، لأن اعتبار النية التي قام عليها دليل مادي اقترن بإنشاء العقد أولى من اعتبار الألفاظ المجردة، لأن قرائن الأحوال تعين المراد، وتكشف المقاصد، وإن الألفاظ مقصودة للدلالة على مقاصد العاقدين، فإذا ألغيت تلك المقاصد واعتبرت العبارات مجردة، كان إلغاء لما يجب اعتباره، واعتباراً لما يقصد لذاته.

وأما الثاني: - وهو النظر إلى المآلات المجردة من غير اعتبار للبواعث - فالاتجاه هنا إلى الأفعال، فإن كانت تنحو نحو المصالح التي هي المقاصد والغايات من معاملات الناس بعضهم مع بعض كانت مطلوبة بمقدار ما يناسب طلب هذه المقاصد المقررة في الشريعة. وإن كانت مآلاتها تنحو نحو المفاسد فإنها تكون محرمة بما يتناسب وتحريم هذه المآلات. والنظر إلى المآلات على ذلك النحو لا يلتفت فيه كما ترى إلى نية العامل، بل إلى نتيجة عمله وثمرته، وبحسب النتيجة والثمرة يحسن العمل في الدنيا أو يقبح، ويطلبه الشارع أو يمنعه. أما النية فحسابها عند الله.

فالله سبحانه وتعالى في هذا الاتجاه وجه أنظار الناس إلى النتيجة والثمرة والمآل، وليس إلى الباعث[1].

---

(١) أبو زهرة، ابن تيمية، ص ٤١٧-٤١٨

الفرع الثالث

علاقة المقاصد بسد الذرائع

من كل ما تقدم يتلخص علاقة المقاصد بسد الذرائع على النحو التالي:

أن سد الذرائع في نفسه مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية،[1] وذلك من استقراء النصوص والأدلة التي ساقها ابن تيمية وذكرها مستدلا بها على تثبيت هذه القاعدة.

من المعلوم أن جماع مقاصد الشريعة وقوامها جلب المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وعليه فسد الذرائع يمثل الشطر الثاني من هذه القاعدة الذهبية التي هي راية ابن تيمية وشعاره، فسد الذرائع يمثل الدور الدفاعي والوقائي بالنسبة لمقاصد الشريعة، لا سيما وأن ابن تيمية يذكر دائما أن المصلحة ينبغي أن ينظر إليها من جانبين: الوجود والعدم.

فلا بد من السعي في تحصيلها وتحقيقها وتكميلها، وفي نفس الوقت لا بد من درء الفساد عنها وحمايتها. فكما أن المصالح لا بد من تحقيقها ومراعاتها فكذلك لابد من مراعاة وسائلها والنظر إليها والسعي في تحصيلها وفتحها، وكما أن المفاسد لابد من درئها وتعطيلها، فكذلك لابد من منع وسائلها وتقليلها قدر الإمكان[2].

وهذا ما وضحه ابن القيم - تأثرا بشيخه - عندما قال: «باب سد الذرائع أحد أرباع التكليف، فإنه أمر ونهي، والأمر نوعان: أحدهما مقصود لنفسه،

---

(١) اليوبي، مقاصد الشريعة، ص ٥٧٧.

(٢) فصلت ذلك عند المقاصد الأصلية والتابعة في طرق معرفة المقاصد وفي المصالح والمفاسد وسيأتي زيادة عند حفظ الضروريات

والثاني: وسيلة إلى المقصود.

والنهي نوعان:

أحدهما: ما يكون النهي عنه مفسدة في نفسه، **والثاني**: ما يكون وسيلة إلى المفسدة، فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين.

وقال: «إذا حرم الرب تعالى شيئا وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقا لتحريمه، وتثبيتا له، ومنعا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضا للتحريم، وإغراء للنفوس وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، ... ومن تأمل مصادر الشريعة ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمها ونهى عنها»[1].

فاعتبار ابن القيم سد الذرائع أحد أرباع التكليف قد قرره من قبل ابن تيمية، لما سبق، ولقول ابن تيمية: «فإنا نعلم إنما حرمت الأشياء لكونها في نفسها فسادا، بحيث تكون ضررا لا منفعة فيه، وهي مفضية إلى ضرر أكثر منه فتحرم»[2].

٣ - العمل بسد الذرائع يجسد النظر إلى مآلات الأفعال والأقوال ومقاصدها وغاياتها، وهو ما يلزم المجتهد دائما أن يراعيه فيما يصدر عنه من أحكام، وهذا يتطلب من المجتهد أن ينظر إلى مآل الحكم الشرعي وما قصده الشارع من وراء ذلك.

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣، ص ١٣٥.

(٢) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٣٥١.

وهذا ما جلاه ابن تيمية عندما قسم الذرائع من حيث المآل أربعة أقسام:

أ. إذا كانت تفضي إلى المحرم غالبا.

ب. ما يحتمل الإفضاء إلى المحرم وعدمه، لكن الطبع يقتضي الإفضاء.

ج. ما يفضي أحيانا، ومصلحته أرجح من مفسدته.

د. ما يفضي أحيانا، ومفسدته أرجح من مصلحته[1].

ولقد وافق الشاطبي ابن تيمية في ذلك عندما قال: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة»[2].

٤ - يمثل الأخذ بسد الذرائع أو فتحها بحسب المآل مقود التحكم في تنزيل المقاصد على الواقع، فهذا مزلق خطير وفيه شر مستطير إذا أسيء

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٥١.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص ١٩٤-١٩٥. وانظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣، ص ١٣٥-١٣٦ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ١٤٥-١٥٠.

استخدامه ولم يعتدل فيه المجتهد، فلا يجوز أن يُفْرِط فيه بحيث يحول دون تحصيل المصالح الراجحة، ولا أن يفرِّط فيه فيجلب المفاسد على المكلفين ويفتح لهم باب الحيل والتجرؤ على مقصود الشارع والإقدام على نقضه ومضادته. فيجب على المجتهد أن يوازن بين سد الذرائع وفتحها فلا إفراط ولا تفريط. يقول ابن تيمية: «والشارع قد سد الذرائع في مواضع كما بسطت ذلك في كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل. لكن يشترط ألا يفوت مصلحة راجحة، فيكون النهي عما فيه مفسدة وليس فيه مصلحة راجحة، فأما إذا كان فيه مصلحة راجحة كان ذلك مباحا، فإن هذه المصلحة راجحة على ما قد يخاف من المفسدة، ولهذا يجوز النظر إلى الأجنبية للخطبة لرجحان المصلحة، وإن كان النظر لغير حاجة لم يجز»[1].

ويذكر أن أصل الإمام أحمد أن ما كان من باب سد الذريعة إنما ينهى عنه إذا لم يحتج إليه، وأما مع الحاجة للمصلحة التي لا تحصل إلا به فلا ينهى عنه، ولهذا يفرق في العقود بين الحيل وسد الذرائع، فالمحتال يقصد المحرم، فهذا ينهى عنه، وأما الذريعة فصاحبها لا يقصد المحرم، لكن إذا لم يحتج إليها نهي عنها، وأما مع الحاجة فلا[2].

ويقرر أن الإمام مالكا يعتبر المقاصد، لكنه بالغ في سد الذرائع حتى حرمها مع صحة القصد ورجحان المصلحة والحاجة، وأحمد يوافقه على بطلان الحيل، وعلى سد الذرائع، إلا إذا ترجحت المصلحة، وهذا أعدل الأقوال[3].

٥ - أن الأخذ بسد الذرائع يمثل سداً لأبواب التحيل على الشارع،

---

(١) ابن تيمية، تفسير آيات أشكلت، ج٢، ص ٢٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٨١. مجموع الفتاوى، ج٢٣، ص٢١٤-٢١٥. ج٣٢، ص٢٢٨-٢٢٩ بيان الدليل، ص٣٧٣. وانظر: ما فصلته عند الترجيح بين المصالح والمفاسد.

(٣) ابن تيمية، تفسير آيات أشكلت، ج٢، ص٦٨١. مجموع الفتاوى، ج٢٣، ص٢١٤-٢١٥. ج٣٢، ص٢٢٨-٢٢٩ بيان الدليل، ص٣٧٣. وما فصلته عند الترجيح بين المصالح والمفاسد.

وحسما لمادة الشر والفساد، لعلم الشارع بما جبلت عليه النفوس، وبما يخفى على النفوس من خفي هواها الذي لا يزال يسرى بها حتى يقودها إلى الهلكة، فسد الذرائع يمثل تقويما لمسار المكلفين ومقاصدهم، ويحملهم على أن يوافقوا قصد الشارع في تكاليفه وأحكامه، وعلى ألا يتحذلقوا على الشارع، فربما أوقعهم ذلك في الكفر أو الابتداع أو الفسوق والعصيان[1].

وسيأتي في علاقة المقاصد بالحيل ما هو متعلق بهذا.

الفرع الرابع
تعريف الحيل وإبطالها عند ابن تيمية

يعرف ابن تيمية الحيل بقوله: «الحيلة مشتقة من التحول، وهو النوع من الحول، كالجلسة والقعدة من الجلوس والقعود، وكالإكلة والشربة من الأكل والشرب، ومعناها: نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي هو التحول من حال إلى حال، هذا مقتضاها في اللغة[2]، ثم غلبت بعرف الاستعمال على ما يكون من الطرق الخفية إلى حصول الغرض، بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة، فإن كان المقصود أمرا حسنا كانت حيلة حسنة، وإن كان قبيحا كانت قبيحة. ولما قال النبي ﷺ: (لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل)[3]، صارت في عرف الفقهاء إذا أطلقت قصد بها: الحيل التي يستحل بها المحارم كحيل اليهود، وكل حيلة تضمنت إسقاط حق لله أو لآدمي فهي تندرج فيما يستحل به المحارم، فإن ترك الواجب من المحارم»[4].

---

(١) انظر: ابن تيمية، بيان الدليل، ص٣٥٢-٣٥٣.

(٢) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص١٠٥٥، إبراهيم أنيس وجماعة، المعجم الوسيط، ج١، ص٢٠٩.

(٣) سيأتي تخريجه . ص ٣٨٧.

(٤) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٢٢٩-٢٣٠.

وكان قد قال: «الحيلة أن يقصد سقوط الواجب أو حل الحرام بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له، أو ما شرع له»[١].

فهذا هو تعريف الحيل عنده، وهو مطابق لمعنى الخدع. يقول ابن تيمية: «المخادعة هي الاحتيال والمراوغة بإظهار الخير مع إبطان خلافة لتحصيل المقصود»[٢].

فالحيلة أصلا: ما يتوصل به إلى حالة ما في خفية، وأكثر استعماله فيما في تعاطيه خبث، وقد يستعمل فيما فيه حكمة[٣].

وقد عرفها ابن القيم بقوله: «المخادعة هي الاحتيال والمراوغة بإظهار أمر جائز ليتوصل به إلى أمر محرم يبطنه»[٤].

وقال الشاطبي: «حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر»[٥]. فانظر إلى مقاربة تعريفهما تعريف ابن تيمية.

وابن تيمية يفرق بين الذريعة والحيلة، كما سبق عند تقسيمه للذرائع قبل قليل فهو قد قسم الذرائع من حيث قصد الفاعل قسمين، لأنه قال: «الذرائع منها ما يفضي إلى المكروه بدون قصد فاعلها. ومنها ما تكون إباحتها مفضية للتوسل بها إلى محارم. فهذا القسم الثاني يجامع الحيل بحيث قد يقترن به الاحتيال تارة وقد لا يقترن، كما أن الحيل قد تكون بالذرائع وقد تكون بأسباب مباحة في الأصل ليست ذرائع».

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٥٦.

(٢) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٦٢.

(٣) الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، ج٢، ص٥١٠.

(٤) ابن القيم، ج٣، ص١٦٠.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٢٠١.

فصارت الأقسام عنده ثلاثة:

الأول: ما اجتمعت فيه الذريعة والحيلة، كالجمع بين البيع والسلف، وكاشتراء البائع السلعة من مشتريها بأقل من الثمن تارة وبأكثر أخرى، وكالاعتياض عن الثمن الربوي بربوي لا يباع بالأول نساء، وكقرض بني آدم.

الثاني: ما انفردت فيه الذريعة ولم يَشُبْها الحيلة، كسب الأوثان فإنه ذريعة إلى سب الله سبحانه وتعالى، وكذلك سب الرجل والد غيره، فإنه ذريعة إلى أن يسب والده، وإن كان هذان لا يقصدهما مؤمن.

الثالث: ما انفردت فيه الحيلة ولم يشبها الذريعة: مثل ما يحتال به من المباحات في الأصل، كبيع النصاب في أثناء الحول فرارا من الزكاة، وكإغلاء الثمن لإسقاط الشفعة[1].

فعرف من هذا أن الذريعة والحيلة قد تجتمعان وقد ينفرد كل منهما عن الأخرى.

وهذا هو الفرق الأول: أن الذرائع أشمل وأوسع من الحيل.

يؤيده قوله: «الذرائع حرمها الشارع وإن لم يقصد بها المحرم خشية إفضائها إلى المحرم، فإذا قصد بالشيء نفس المحرم، كان أولى بالتحريم من الذرائع»[2].

وهو وإن جاء كلامه عن الذرائع تبعا للحيل إلا أنه غالبا ما يشير إلى أنه كتب قاعدة في الذرائع[3].

والفرق الثاني: أن الذرائع ينظر فيها إلى المآل سواء قصد أم لم يقصد، أما الحيل فإنها مقصود فيها مناقضة الشارع ومخالفة الحكم الشرعي، فهي من هذه

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٣٥٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٢، ص٢٢٨.

الناحية أشد وأخبث. يؤيده قوله: «والفرق بين الحيل وسد الذرائع: أن الحيلة تكون مع قصد صاحبها ما هو محرم في الشرع، فهذا يجب أن يمنع من قصده الفاسد. وأما سد الذرائع فيكون مع صحة القصد خوفا أن يفضي ذلك إلى الحيلة»[1].

والفرق الثالث: أن الحيل مذمومة لأنها مناقضة لمقصود الشارع فتمنع مطلقا. وأما ما نهي عنه لسد الذريعة فإنه يباح ويفتح للمصلحة الراجحة، كما يباح النظر إلى المخطوبة، والسفر بالمرأة إذا خيف ضياعها، كسفرها من دار الحرب[2].

ومما ينبغي التنبيه إليه أن ابن القيم[3] والشاطبي[4] وابن عاشور[5] لم يخرجوا عما قاله ابن تيمية في التفريق بين الذريعة والحيلة، بل فاقهم في التفريق بينهما.

وابن تيمية لا يعتبر كل الحيل حراما، بل منها الحرام ومنها الحلال.

فيقول: «ليس كل ما يسمى في اللغة حيلة أو يسميه بعض الناس حيلة أو يتوهم أنه مثل الحيل المحرمة حراما: فإن الله سبحانه قال في تنزيله: ﴿ إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً﴾[النساء، الآية: ٩٨].

فلو احتال المؤمن المستضعف على التخلص من بين الكفار لكان محمودا في ذلك. ولو احتال مسلم على هزيمة الكفار كما فعل نعيم بن مسعود يوم الخندق، أو على أخذ ماله منهم، كما فعله الحجاج بن علاط، أو على قتل

(١) ابن تيمية، تفسير آيات أشكلت، ج٢، ص٦٨١-٦٨٢ مجموع الفتاوي ج٢٣، ص٢١٤-٢١٥.
(٢) ابن تيمية، تفسير آيات أشكلت، ج٢، ص٦٨١-٦٨٢. ج٢. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٣، ص١٨٦ وما سبقت الإشارة إليه في قواعد المصالح ..
(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣، ص١٣٥-١٨٨.
(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٢٠١.
(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١١٦.

عدو الله ورسوله كما فعله النفر الذين احتالوا على ابن أبي الحقيق اليهودي، وعلى قتل كعب بن الأشرف إلى غير ذلك لكان محمودا، وأيضا فإن النبي ﷺ قال: (الحرب خدعة)[1].

وكان إذا أراد غزوة ورى بغيرها. وللناس في التلطف وحسن التحيل على حصول ما فيه نصر الله ورسوله أو دفع ما يكيد الإسلام وأهله سعي مشكور»[2].

ثم هو يقسم الحيل عدة أقسام:

القسم الأول: الطرق الخفية التي يتوسل بها إلى ما هو محرم في نفسه بحيث لا تحل بمثل ذلك السبب بحال، فمتى كان المقصود بها محرما في نفسه فهو حرام باتفاق المسلمين، وصاحبها يسمى داهية ومكارا، وذلك من جنس الحيل على هلاك النفوس وأخذ الأموال وفساد ذات البين وحيل الشيطان، فكل ما هو محرم في نفسه فالتوسل إليه بالطرق الظاهرة محرم، فكيف بالطرق الخفية؟ فهي أشد حرمة. **ويندرج تحت هذا القسم نوعان:**

١ - يظهر منه حصول المقصود المحرم، كحيل اللصوص، ولا مدخل لهذه في الفقه.

٢ - لا يظهر منه حصول المقصود المحرم، بل يظهر صاحبها أن مقصوده الحل في الظاهر، وقد لا يمكن الاطلاع على ذلك غالبا، ففي مثل هذا قد تسد الذرائع إلى تلك المقاصد الخبيثة، ومثال هذا إقرار المريض لوارث لا شيء له عنده، فجعله حيلة إلى الوصية له، وهذا محرم باتفاق المسلمين، وتعليمه هذا الإقرار حرام، والشهادة عليه مع العلم بكذبه حرام، والحكم بصحته مع العلم ببطلانه حرام. ومن هذا الباب احتيال المرأة على فسخ نكاح الزوج مع إمساكه

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، ج٦، ص ١٥٧. مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص ٣٦١.

(٢) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٢٢٨-٢٢٩.

بالمعروف، بإنكارها للإذن للولي، أو بإساءة عشرته بمنع بعض حقوقه أو فعل ما يؤذيه[1].

القسم الثاني: أن يقصد بالحيلة أخذ حق أو دفع باطل، لكن يكون الطريق في نفسه محرما، مثل أن يكون له على رجل حق مجحود، فيقيم شاهدين لا يعلمانه يشهدان به، فهذا محرم عظيم، عند الله قبيح.

القسم الثالث: أن يقصد حل ما حرم الشارع، وقد أباحه على سبيل الضمن والتبع إذا وجد بعض الأسباب، أو سقوط ما أوجبه وقد أسقطه على سبيل الضمن والتبع إذا وجد بعض الأسباب، يريد ذلك المحتال أن يتعاطى ذلك السبب قاصدا به ذلك الحل أو السقوط. **وهذا حرام من وجهين**:

١ - من جهة أن مقصوده حل ما لا يأذن الشارع بقصد استحلاله أو سقوط ما لم يأذن الشارع بقصد إسقاطه.

٢ - أن ذلك السبب الذي يقصد به الاستحلال لم يقصد به مقصودا يجامع حقيقته، بل قصد به مقصودا ينافي حقيقته ومقصوده الأصلي، أو لم يقصد به مقصوده الأصلي بل قصد به غيره، فلا يحل بحال، ولا يصح إن كان مما يمكن إبطاله.

وقال: «وهذا القسم هو الذي كثر فيه تصرف المحتالين ممن ينتسب إلى الفتوى، وهو أكثر ما قصدنا الكلام فيه، فإنه قد اشتبه أمره على المحتالين».

وفي هذا القسم وهو مقصود كتابه الذي ألفه: بيان الدليل على بطلان التحليل، وذكر فيه الذرائع والحيل - ناقش مسألة نكاح المحلل، وأبطله من وجوه كثيرة جداً، وذكر فيه قواعد مقاصديه كثيرة كما سيأتي في الفصل الأخير.

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٢٣٤-٢٣٥.

وذكر تحت هذا القسم أربعة أنواع:

النوع الأول: الاحتيال لحل ما هو محرم في الحال كنكاح المحلل.

النوع الثاني: الاحتيال لحل ما انعقد سبب تحريمه، وهو ما يحرم إن تجرد عن الحيلة، كالاحتيال على حل اليمين، فإن يمين الطلاق يوجب تحريم المرأة إذا حنث، فإن المحتال يريد إزالة التحريم مع وجود السبب المحرم، وهو الفعل المحلوف عليه، وكذلك الحيل الربوية.

النوع الثالث: الاحتيال على إسقاط واجب قد وجب، مثل أن يسافر في أثناء يوم في رمضان، ليفطر، ومثل الاحتيال على إزالة ملك مسلم من نكاح أو مال أو نحوهما.

النوع الرابع: الاحتيال لإسقاط ما انعقد سبب وجوبه، مثل الاحتيال لإسقاط الزكاة أو الشفعة أو الصوم في رمضان[1].

القسم الرابع: الاحتيال على أخذ بدل حقه أو عين حقه بخيانة، مثل أن يأخذ مالا قد أؤتمن عليه زاعما أنه بدل حقه، أو أنه يستحق هذا القدر مع عدم ظهور سبب الاستحقاق أو إظهاره، وقد ألحق ابن تيمية هذا القسم بالقسم الثاني، وهو كمن يستعمل على عمل بجعل يفرض له ويكون جعل مثله أكثر من ذلك الجعل، فيغل بعض مال المستعمل له، بناء على أنه يأخذ تمام حقه، فهذا حرام. ثم قال: «وهذه المسألة (يعني مسألة الظفر)[2] فيها خلاف مشهور... وليس هذا موضع استيفاء هذه المسائل، ولا هي أيضاً من الحيل المحضة، بل هي بمسائل الذرائع أشبه، لكن لأجل ما فيها من الحيل ذكرناها

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٢٣٦-٢٥١.

(٢) وهي استيلاء الإنسان وفوزه بحق له على غيره. الشربيني، مغني المحتاج، ج٤، ص٤٦٢. البهوتي، كشاف القناع، ج٦، ص٣٥٧. وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج٢٩، ص١٥٦.

لتمام أقسام الحيل. والمقصود الأكبر أن يميز الفقيه بين هذه الأقسام ليعرف كل مسألة من أي قسم هي فيلحقها بنظيرها» وذكر أن هذه الأقسام محدثة في الإسلام مبتدعة ومحرمة[1].

وينبغي ملاحظة أن هذه الأقسام الأربعة بانضمامها إلى القسم الذي ذكرته قبلها وهو ما يسمى حيلة لغة لا اصطلاحا، تصبح الأقسام خمسة، كلها محرمة عنده إلا هذا القسم فإنه مباح. ثم إنه نبه بعد ذلك على أن بعض الفقهاء يقيسون الحيل المحرمة على نوعين **هما حلال وليسا من الحيل:**

١ - **المعاريض:** وهي أن يتكلم الرجل بكلام جائز يقصد به معنى صحيحا، ويوهم غيره أنه قصد به معنى آخر.

ما ظنه المحتالون أنه من الحيل وهو سائر العقود الصحيحة، فقالوا: البيع احتيال على حصول الملك، والنكاح احتيال على حصول حل البضع.

وقد ناقشهم نقاشا طويلا يدل على عمق نظره المقاصدي واستحضاره مآلات الأفعال ومقاصد الأقوال، بما لا يوجد عند سواه - ولولا الإطالة لذكرته - وكان مما قال: «إن تحصيل المقاصد بالطرق المشروعة إليها ليس من جنس الحيل سواء سمي حيلة أو لم يسم»[2].

ولقد استدل ابن تيمية على تحريم الحيل بأدلة كثيرة، واعتبرها الطريق الأول[3] في الدلالة على بطلان نكاح التحليل عموماً، وقد بلغت أدلة هذا الطريق أربعة وعشرين دليلا، وكان الأخير هو الدليل على قاعدة سد الذرائع، الذي اشتمل على ثلاثين وجها.

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٢٥٢-٢٥٤.

(٢) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٢٥٥-٢٧٩، ١٧٦، ٣٨٤-٣٩٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٦.

أما الطريق الثاني[1] فهو الدلالة على بطلان نكاح التحليل بالذات وعلى وجه الخصوص. **وقد ذكر في الطريق الأول أدلة وبين وجه دلالتها على ذلك ومنها.**

الأول: أنه سبحانه قال في صفة أهل النفاق من مظهري الإسلام: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ * يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُم وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾[البقرة، الآيتان: ٨ - ٩] إلى قوله: ﴿ وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُواْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ * اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة، الآيتان: ١٤ - ١٥]. وقال سبحانه: ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ ﴾[النساء، الآية: ١٤٢]. وذكر أن المخادعة هي الاحتيال والمراوغة بإظهار الخير مع إبطان خلافه لتحصيل المقصود. وأنه لما كان قول القائل آمنا بالله وباليوم الآخر إنشاء للإيمان أو إخبارا به، وحقيقته أن يكون صادقا في هذا الإنشاء والإخبار، بحيث يكون قلبه مطمئنا بذلك، وحكمه أن يعصم دمه وماله في الدنيا وأن يكون له ما للمؤمنين، كان من قال هذه الكلمة غير مبطن لحقيقتها بل مريدا لحكمها وثمرتها فقط مخادعا لله ورسوله. وهكذا قول القائل بعت واشتريت وأقرضت وأنكحت ونكحت إنشاء للعقد أو إخبارا به، فإذا لم يكن مقصوده انتقال الملك ولا ثبوت النكاح الذي وضعت له هذه الصيغة كان مخادعا بمباشرته للكلمات التي جعلت لها حقائق ومقاصد، وهو لا يريد مقاصدها وحقائقها، وهو ضرب من النفاق في آيات الله وحدوده، كما أن الأول نفاق في أصل الدين.

ثم قال: «وتلخيص هذا الوجه أن مخادعة الله حرام، والحيل مخادعة لله، ولولا أن المخادعة حرام لم يكن المنافق مذموما بهذا الوصف، وأيضاً فإنه أخبر

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٩٤.

أنه خادعهم، وخدع الله العبد عقوبة له، والعقوبة لا تكون إلا على فعل محرم أو ترك واجب»[1].

الثاني: قوله سبحانه عن المنافقين: ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ * اللَّهُ يَسْتَهْزِىءُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[البقرة، الآيتان: ١٤ - ١٥] وقوله: ﴿ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ﴾ [التوبة، الآية: ٦٥].

وقوله: ﴿ وَلاَ تَتَّخِذُواْ آيَاتِ اللَّهِ هُزُواً ﴾ [البقرة، الآية: ٢٣١]، بعد أن ذكر الطلاق والرجعة والخلع والنكاح المحلل والنكاح بعده . دليل على أن الاستهزاء بدين الله من الكبائر، والاستهزاء هو السخرية، وهو حمل الأقوال والأفعال على الهزل واللعب، لا على الجد والحقيقة. فمن تكلم بالأقوال التي جعل الشارع لها حقائق ومقاصد مثل كلمة الإيمان وألفاظ العقود وهو لا يريد بها حقائقها المقومة لها ولا مقاصدها التي جعلت هذه الألفاظ محصلة لها فهو مستهزىء بآيات الله.

الثالث: قوله تعالى: ﴿ إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ ﴾ [القلم، الآية: ١٧]، فأخبر سبحانه عن أهل الجنة الذين بلاهم بما بلاهم به في سورة القلم، وهم قوم كان للمساكين حق في أموالهم إذا جدوا نهارا بأن يلتقط المساكين ما يتساقط من الثمر، فأرادوا أن يجدوا ليلا ليسقط ذلك الحق فأرسل الله سبحانه على جنتهم طائفا وهم نائمون فأصبحت كالصريم عقوبة على احتيالهم. ذلك أن جزاز النخل عمل مباح في أي وقت شاء صاحبه، فلما قصد أصحابه به في الليل حرمان الفقراء عاقبهم الله بإهلاكه.

الرابع: قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَواْ مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴾ [البقرة، الآية: ٦٥]. لأنهم احتالوا على الصيد يوم السبت بحيلة يخيل بها في الظاهر أنهم لم يصيدوا في السبت.

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٦١-٦٦.

الخامس: قول النبي ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى)[1]، وهذا الحديث أصل في إبطال الحيل.

السادس: قول النبي ﷺ: (من أدخل فرسا بين فرسين وهو لا يأمن أن يسبق فليس بقمار ومن أدخل فرسا بين فرسين وقد أمن أن يسبق فهو قمار)[2]. فوجه الدلالة: أن الرسول ﷺ حرم إخراج السبق من المتسابقين معا لأنه قمار.

السابع: قوله: (لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل)[3].

قال ابن تيمية: «وهذا نص في تحريم استحلال محارم الله بالاحتيال».

الثامن: قوله: ﴿قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها)[4].

لأنهم أرادوا الاحتيال على الانتفاع بالشحوم المحرمة بإذابتها وبيعها ثم الانتفاع بثمنها[5].

التاسع: قوله: (ليشربن ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها يعزف على رؤوسهم بالمعازف والمغنيات يخسف الله بهم الأرض ويجعل منهم القردة

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، ج١، ص ٩. مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص ١٥١٥.

(٢) أبو داود، سنن أبي داود، ج٣، ص ٦٦. ابن ماجه، ج٢، ص ٩٦٠. ورجح ابن تيمية وقفه على سعيد بن المسيب. بيان الدليل، ص ٨٤. وانظر: ابن عبد الهادي، المحرر في الحديث، ج٢، ص ٥١١.

(٣) وقال ابن تيمية بعده: رواه الإمام أبو عبد الله بن بطة وهذا إسناد جيد يصحح مثله الترمذي وغيره تارة ويحسنه أخرى وأحمد بن مسلم المذكرر مشهور ثقة ذكره الخطيب في تاريخه كذلك، وسائر رجال الإسناد أشهر من أن يحتاج إلى وصفهم. بيان الدليل، ص٨٧.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، ج٤، ص ٤٢٤. مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص ١٢٠٧ .

(٥) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٦٦-٩٤، ١٢٩ .

والخنازير)[1].

فهؤلاء استحلوا الشراب المسكر زاعمين أنه ليس خمرا مع علمهم بأن معناه معنى الخمر، ومقصوده مقصود الخمر، وأعرضوا عن مقصود الشارع وحكمته في تحريم هذه الأشياء، ولذلك مسخوا قردة وخنازير كما مسخ أصحاب السبت بما تأولوا من التأويل الفاسد الذي استحلوا به المحارم. وقد جاء حديث آخر يوافق هذا الحديث روي موقوفا على ابن عباس ومرفوعا إلى النبي ﷺ أنه قال: (يأتي على الناس زمان يستحل فيه خمسة أشياء بخمسة أشياء: يستحلون الخمر بأسماء يسمونها بها، والسحت بالهدية، والقتل بالرهبة، والزنى بالنكاح، والربا بالبيع)[2]. فاستحلال هذه الأشياء هو بعينه فعل أصحاب الحيل، فإنهم يعمدون إلى الأحكام فيعلقونها بمجرد اللفظ ويزعمون أن الذي يستحلونه ليس بداخل في لفظ الشيء المحرم، مع أن العقل يعلم أن معناه معنى الشيء المحرم، وهو المقصود به.

العاشر: قوله: (إذا ضن الناس بالدينار والدرهم وتبايعوا بالعينة واتبعوا أذناب البقر وتركوا الجهاد في سبيل الله، أنزل الله بهم بلاء، فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم)[3].

فالنهي عن بيع العينة وما شابهه من العقود التي تؤول إلى الربا أوضح دلالة على النهي عن الحيل، وعلم أن الاعتبار بحقيقة العقود ومقاصدها التي تؤول إليها، والتي قصدت بها، وأن الاحتيال لا يرفع هذه الحقيقة. والأثر

---

(١) أبو داود، سنن أبي داود، ج٤، ص ٠٩٢ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج٢، ص ٣٣٠ وحسن إسناده ابن تيمية. بيان الدليل، ص ٩٥.

(٢) قال ابن القيم: وروى ابن بطة بإسناده إلى الأوزاعي، قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: يأتي على الناس، زمان يستحلون الربا بالبيع يعني العينة. وهذا المرسل صالح للاعتضاد به والاستشهاد، وإن لم يكن عليه وحده الاعتماد ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣، ص ١١٦ .

(٣) سبق تخريجه . ص ٣٦٩.

المعروف عن أبي اسحاق السبيعي عن امرأته أنها دخلت على عائشة هي وأم ولد زيد بن أرقم وامرأة أخرى، فقالت لها أم ولد زيد: إني بعت من زيد غلاما بثمانمائة درهم نسيئة واشتريته بستمائة نقدا، فقالت: أخبري زيدا أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله إلا أن يتوب، بئسما اشتريت وبئسما شريت[1].

الحادي عشر: أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فتجعل الشيء حلالا أو حراما، وصحيحا أو فاسدا، أو صحيحا من وجه فاسدا من وجه، كما أن القصد في العبادات يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة، أو صحيحة أو فاسدة ودلائل هذه القاعدة كثيرة جدا[2].

منها قوله سبحانه: ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُواْ إِصْلاَحاً ﴾. وقوله سبحانه: ﴿ وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُواْ ﴾. فإن ذلك نص في أن الرجعة إنما تثبت لمن قصد الصلاح دون الضرار. ومنها قوله سبحانه: ﴿وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً ﴾ إلى قوله. ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ﴾ إلى قوله: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ﴾ [البقرة: ٢٢٨ - ٢٣١].

فإنه دليل على أن الخلع المأذون فيه إذا خيف أن لا يقيم الزوجان حدود الله، وأن النكاح الثاني إنما يباح إذا ظنا أن يقيما حدود الله.

ومنها قوله سبحانه ﴿ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾ [النساء، الآية: ١٢]. فإن الله سبحانه إنما قدم على الميراث وصية من لم يضار

---

(١) قال ابن تيمية في بيان الدليل، ص١١٤: «رواه الإمام أحمد». قال ابن القيم في إعلام الموقعين، ج٣، ص١٦٧: «رواه الإمام أحمد وعمل به. وهذا حديث فيه شعبة، وإذا كان شعبة في حديث فاشدد يديك عليه. وانظر: الدارقطني، سنن الدارقطني، ج٣، ص٥٢.

(٢) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٩٤-١٢٧

الورثة بها، فإذا أوصى ضرارا كان ذلك حراما، وكان للورثة إبطاله، وحرم على الموصى له أخذه بدون رضاهم.

الثاني عشر: قوله ﷺ: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد)[(1)]. وإذا كان كذلك فهذه الحيل من الأمور المحدثة ومن البدع الطارئة.

الثالث عشر: أن الحيل إنما تصدر من رجل كره فعل ما أمر الله سبحانه به أو ترك ما نهى الله عنه، وقد قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُواْ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ ﴾ [محمد، الآية: ٩]. إلى غير ذلك من المواضع التي ذم الله فيها من كره ما أمر من الصلاة والزكاة والجهاد وجعله من المنافقين. وإنما تنشأ الحيل من ضعف الإيمان، وإذا كانت الحيل مستلزمة لكراهة أمر الله ونهيه وذلك محرم بل نفاق، فبحكم المستلزم تكون الحيل محرمة بل نفاقا[(2)].

الرابع عشر: قوله ﷺ: أول ما يفقد من الدين الأمانة وآخر ما يفقد منه الصلاة)[(3)] وقال: (خير القرون القرن الذي بعثت فيه، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، فذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة، ثم ذكر أن بعدهم قوما يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن)[(4)].

قال ابن تيمية: «وهذه أحاديث صحيحة مشهورة، ومعلوم أن العمل بالحيل يفتح باب الخيانة، فإن كثيرا من الحيل لا تتم إلا بأن يتفق الرجلان على عقد يظهرانه، ومقصودهما أمر آخر، ومن هذا حيل أهل الديوان وولاة

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، ج٥، ص ٣٠١. مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص ١٣٤٣

(٢) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ١٢٧-٢٢٧، ٣٣٣

(٣) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٧، ص ٣٢٤. عزاه للطبراني في الصغير وذكر فيه رجلا مختلفا فيه وبقية رجاله ثقات. وحسنه الألباني، صحيح الجامع، ج٢، ص ٣٥٣. وانظر: الهندي: كنز العمال، ج٣، ٦١.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، ج٥، ص ٢٥٨. مسلم، صحيح مسلم، ج٤، ص ١٩٦٤.

الأموال التي استحلوا بها المحارم ودخلوا بها في الغلول والخيانة».

الخامس عشر: ما أخرجاه في الصحيحين عن أبي حميد الساعدي قال: استعمل نبي الله ﷺ رجلا من الأزد يقال له ابن اللتبية على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي إلي. قال: فقام رسول الله ﷺ على المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: (أما بعد، فإني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله، فيأتيني فيقول: هذا لكم وهذا هدية أهديت إلي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتي هديته إن كان صادقاً. والله لا يأخذ أحد منكم شيئا بغير حقه إلا لقي الله يحمله يوم القيامة، فلأعرفن أحدا منكم لقي الله يحمل بعيرا له رغاء، أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر، ثم رفع يده حتى رؤي بياض إبطيه، يقول: اللهم هل بلغت)[1].

فوجه الدلالة أن الهدية هي عطية يبتغى بها وجه المعطى وكرامته، فلم ينظر النبي ﷺ إلى ظاهر الإعطاء قولا وفعلا، ولكن نظر إلى قصد المعطين ونياتهم التي تعلم بدلالة الحال.

فكان هذا أصلا في اعتبار المقاصد ودلالات الحال في العقود. [2]

السادس عشر: قول النبي ﷺ: (إذا أقرض أحدكم قرضا فأهدي إليه أو حمله على الدابة فلا يركبها ولا يقبله، إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك)[3].

فنهى المقرض عن قبول هدية المقترض قبل الوفاء، لأن المقصود بالهدية أن يؤخر الاقتضاء وإن كان لم يشترط ذلك، ولم يتكلم به، فيصير أن يأخذ الألف

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، ج٥، ص ٢٢٠. ج ١٣، ص ١٨٩. مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص ١٤٦٣.

(٢) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٠٣-٣٢٥

(٣) سبق تخريجه،. ص ٣٦٩.

بهدية ناجزة وألف مؤخرة. وهذا ربا، ولهذا جاز أن يزيده عند الوفاء ويهدي له بعد ذلك لزوال معنى الربا، ومن لم ينظر إلى المقاصد في العقود أجاز مثل ذلك وخالف بذلك سنة الرسول ﷺ.

السابع عشر: أن أصحاب النبي ﷺ اجتمعوا على تحريم هذه الحيل وإبطالها، واجتماعهم حجة قاطعة يجب اتباعها، بل هي أوكد الحجج، وهي مقدمة على غيرها. ومتى ثبت اتفاق الصحابة على تحريمها وإبطالها فهو الغاية في الدلالة.

من ذلك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خطب الناس على منبر رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار، وقال: لا أوتي بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما.

ويذكر عن عثمان وعلي وابن عمر وابن عباس وغيرهم أنهم نهوا عن التحليل، وبينوا أنها لا تحل به لا للأول ولا للثاني، وأنهم قصدوا بذلك كل ما قصد به التحليل وإن لم يشترط في العقد ولا قبله[1].

وإن عامة التابعين متفقون على إبطال الحيل[2].

الثامن عشر: أن الله سبحانه إنما أوجب الواجبات وحرم المحرمات لما يتضمن ذلك من المصالح لخلقه ودفع المفاسد عنهم، ولأن يبتليهم بأن يميز من يطيعه ممن يعصيه، فإذا احتال المرء على حل المحرم أو سقوط الواجب بأن يعمل عملاً لو عمل على وجهه المقصود به لزال ذلك التحريم أو سقط ذلك الواجب ضمناً وتبعاً وقصداً، ويكون إنما عمله لغير ذلك الحكم أصلاً وقصداً،

---

(١) الترمذي، سنن الترمذي، ج ٣، ص ٤١٨-٤٢٠، ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، ج ٤، ص ٢٩٤-٢٩٦.

(٢) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٣٤-٣٤١، ٥٧-٦٠.

فقد سعى في دين الله بالفساد من وجهين:

أحدهما: أن الأمر المحتال عليه أبطل ما فيه من حكمة الشارع ونقض حكمه فيه.

والثاني: أن الأمر المحتال به لم يكن له حقيقة ولا كان مقصوداً، بحيث يكون ذلك محصلاً لحكمة الشارع فيه ومقصوداً به، فصار مفسدة لسعيه في حصول المحتال عليه، إذ كان حقيقة المحرم ومعناه موجوداً فيه وإن خالفه في الصورة ولم يكن مصلحا بالأمر المحتال به إذ لم يكن له حقيقة عنده ولا مقصود.

التاسع عشر: أنك إذا تأملت عامة الحيل وجدتها دفعاً للتحريم أو الوجوب مع قيام المعنى المقتضي للتحريم أو الوجوب، **فتصير حراماً من وجهين:**

١ - من جهة أن فيها فعل المحرم وترك الواجب.

٢ - ومن جهة أنها مع ذلك تدليس وخداع وخلابة ومكر ونفاق واعتقاد فاسد، وهذا الوجه أعظمها إثماً، فإن الأول بمنزلة سائر العصاة، وأما الثاني فبمنزلة البدع والنفاق[1].

يقول ابن تيمية: «فكل موضع ظهرت للمكلفين حكمته أو غابت عنهم، لا يشك مستبصر أن الاحتيال يبطل تلك الحكمة التي قصدها الشارع، فيكون المحتال مناقضاً للشارع، مخادعاً في الحقيقة لله ورسوله، وكلما كان المرء أفقه في الدين وأبصر بمحاسنه كان فراره من الحيل أشد.

واعتبر هذا بسياسة الملوك، بل سياسة الرجل أهل بيته، فإنه لو عارضه بعض الأذكياء المحتالين في أوامره ونواهيه بإقامة صورها دون حقائقها لعلم أنه ساع في فساد أوامره، وأظن كثيراً من الحيل إنما استحلها من لم يفقه حكمة الشارع، ولم يكن له بد من التزام ظاهر الحكم، فأقام رسم الدين بدون

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٤١-٣٤٣.

حقيقته .. ومما يقتضي منه العجب أن الذين ينتسبون إلى القياس واستنباط معاني الأحكام والفقه من أهل الحيل هم أبعد الناس عن رعاية مقصود الشارع وعن معرفة العلل والمعاني وعن الفقه في الدين»[1]. ويقرر أن من عمد إلى ما نهى عنه النبي ﷺ دفعاً لفساد يحصل للناس بالتحايل ليس بفقيه، بل هو بمنزلة المستجير من الرمضاء بالنار[2].

العشرون: قوله ﷺ: (لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة)[3].

وذكر ابن تيمية أن البخاري[4] وغيره قد استدلوا بهذا الحديث على تحريم الحيل، وأن هذا النهي يعم ما قبل الحول وبعده[5]

الحادي والعشرون: حديث (القاتل لا يرث)[6].

منعاً لتحيل الورثة على مال المورث بقتله والحصول على ماله[7].

بعد كل هذه الأدلة وغيرها يبدو جلياً موقف ابن تيمية من الحيل بشتى أنواعها وأقسامها، زيادة على ذلك فهو يذكر في كتابه بيان الدليل، أنه ألفه لبيان حكم نكاح التحليل ولعموم البلوى بهذه القضية الشنيعة، وغلبة الجهل بدلائل المسألة على أكثر المنتسبين إلى علم الشريعة، حتى يكون ذلك تبصرة للمسترشد وحجة للمستنجد وموعظة المتهوك المتلزز ليهلك من هلك عن بينه

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٤٨-٣٥٠.

(٢) ابن تيمية، مختصر الفتاوى المصرية، ص ٣٧١.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، ج ٣، ص ٣١٤.

(٤) قال ابن حجر: واستدل به على إبطال الحيل والعمل على المقاصد المدلول عليها بالقرائن. فتح الباري، ج٣، ص٣١٥.

(٥) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٨٢.

(٦) سبق تخريجه . ص ٣٦٩.

(٧) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٨٣.

ويحيى من حي عن بينة، وحتى يتبين للبيب موقع الحيل من دين الإسلام ومتى حدثت وكيف كان حالها عند السلف الكرام.

ومع أنه ذكر ذلك باختصار كما يقول - فقد بلغ كتابه ستمائة صفحة تقريباً[١].

ثم هو يقول عن المحتال: «فهو يريد تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جعلت تلك الأسباب له، وهو يفعل تلك الأسباب لأجل ما هو تابع لها، لا لأجل ما هو المتبوع المقصود بها، بل يفعل السبب لما ينافي قصده قصد حكم السبب، فيصير بمنزلة من طلب ثمرة الفعل الشرعي ونتيجته، وهو لم يأت بقوامه وحقيقته، وهذا خداع لله سبحانه واستهزاء بآيات الله، وتلاعب بحدود الله، وقد دل على تحريمه الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح، وعامة ودعائم الإيمان ومباني الإسلام، ودلائل ذلك لا تكاد تنضبط ولكن ننبه على بعضها»[٢].

ثم هو يفصح عن مقصوده وموقفه من محاربة الحيل وأهلها بقوله: «اعلم أن المقصود هنا بيان تحريم الحيل، وأن صاحبها متعرض لسخط الله سبحانه وأليم عقابه، ويترتب على ذلك أن ينقض على صاحبها مقصوده منها بحسب الإمكان، وذلك في كل حيلة بحسبها»[٣].

ويذكر أن أهل المدينة وفقهاء الحديث إنما منعوا من أنواع الربا والتحايل عليها منعاً محكماً لمراعاتهم لمقصود الشريعة وأصولها، وقولهم في ذلك هو الذي يؤثر مثله عن الصحابة، وتدل عليه معاني الكتاب والسنة[٤].

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣١-٣٣.

(٢) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٥٦-٥٧، ٢٥٣. القواعد النورانية، ص ١٤٢.

(٣) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٧٥.

(٤) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١٤٣.

الفرع الخامس
علاقة المقاصد بإبطال الحيل

لقد سبق قول ابن تيمية خلال عرض الأدلة آنفاً - عن المحتال بأنه ساع في دين الله بالفساد من وجهين:

الأول: أن الأمر المحتال عليه أبطل ما فيه من حكمة الشارع ونقض حكمه فيه.

الثاني: أن الأمر المحتال به لم يكن له حقيقة، ولا كان مقصوداً بحيث يكون ذلك محصلاً لحكمة الشارع فيه ومقصوداً به، فصار مفسدة لسعيه في حصول المحتال عليه[1].

وأن المحتال مخادع لله ورسوله، وأن الحيل إنما يستحلها من لم يفقه حكمة الشارع، ومن هو أبعد الناس عن رعاية مقصود الشارع وعن معرفة العلل والمعاني وعن الفقه في الدين[2]. فيفهم من كلامه رحمه الله - **أن علاقة المقاصد بالحيل تتمحور حول أمرين:**

١ - أن انتهاج الحيل واتباعها يمثل مناقضة للشارع ومخادعة لله ورسوله، وإبطالاً لمقاصد الشريعة وحكمها ومحاسنها.

٢ - أن الجهل بِحِكَم الشارع ومقاصده ومعرفة العلل والمعاني من أسباب اتباع الحيل.

وهناك أمر ثالث وهو أن المنع من الحيل يمثل توافق الشريعة وانضباطها

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٤١-٣٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٨-٣٥٠.

وعدم تناقضها واضطرابها، فيستحيل عقلاً وشرعاً أن يسد الشرع وسائل الفساد وطرقه من جهة، ثم يفتحها من جهة أخرى، فإن هذا لهو وعبث والشارع منزه عن العبث. قال ابن تيمية موضحاً ذلك: «اعلم أن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع سد الطريق إلى ذلك المحرم بكل طريق، والمحتال يريد أن يتوسل إليه، ولهذا لما اعتبر الشارع في البيع والصرف والنكاح وغيرها شروطاً، سد ببعضها التذرع إلى الربا والزنى، وكمل بها مقصود العقود، لم يمكن المحتال الخروج عنها في الظاهر، فإذا أراد الاحتيال ببعض العقود على ما منع الشارع منه أتى بها مع حيله أخرى توصله بزعمه إلى نفس ذلك الشيء الذي سد الشارع ذريعته، فلا يبقى لتلك الشروط التي يأتي بها فائدة ولا حقيقة، بل يبقى بمنزلة العبث واللعب وتطويل الطريق إلى المقصود من غير فائدة[1].

فليست الحيلة إلا ضرباً من اللعب[2]، والشارع لا يشرع العبث»[3] واللعب.

وقال أيضاً: «ومعلوم أن من هو دون الرسول إذا حرم شيئاً لما فيه من الفساد، وأذن أن يفعل بطريق لا فائدة فيه لكان هذا عيباً وسفهاً، فإن الفساد باق، ولكن زادهم غشاً، وإن كان فيه كلفة فقد كلفهم ما لا فائدة فيه، فكيف يظن بالرسول ﷺ؟ بل معلوم أن الملوك لو نهوا عما نهى عنه النبي ﷺ، واحتال المنهي على ما نهي عنه بمثل هذه الطريقة لعدوه لاعباً مستهزئاً بأوامرهم... وقد بسطنا الكلام على قاعدة إبطال الحيل وسد الذرائع في كتاب كبير مفرد، وقررنا فيه مذهب أهل المدينة بالكتاب والسنة وإجماع السابقين

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٧٣-٣٧٤.

(٢) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١٦٤.

(٣) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٢٣٨. وسيأتي عند حفظ الحاجيات بيان لأسباب الحيل. وانظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٣، ص ١٨٠-١٨٨.

الأولين من المهاجرين والأنصار»[١].

ولقد نبه ابن القيم وعبارته قريبة جداً من عبارة شيخه - على مناقضة سد الذرائع لتجويز الحيل حيث قال: «وتجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بحيلة، فأين من يمنع من الجائز خشية الوقوع في المحرم إلى من يعمل الحيلة في التوصل إليه»[٢].

وقال: «المحرمات قسمان: مفاسد، وذرائع موصلة إليها، مطلوبة الإعدام، كما أن المفاسد مطلوبة الإعدام، والقربات نوعان: مصالح للعباد، وذرائع موصلة إليها. ففتح باب الذرائع في النوع الأول كسد باب الذرائع في النوع الثاني، وكلاهما مناقض لما جاءت به الشريعة، فبين باب الحيل وباب سد الذرائع أعظم تناقض. وكيف يظن بهذه الشريعة العظيمة الكاملة، التي جاءت بدفع المفاسد وسد أبوابها وطرقها أن تجوز فتح باب الحيل، وطرق المكر على إسقاط واجباتها، واستباحة محرماتها، والتذرع إلى حصول المفاسد التي قصدت دفعها».

وذكر بعد ذلك كلاماً طويلا لشيخه ابن تيمية[٣].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٣٤٨-٣٤٩.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣، ص ١٥٩.

(٣) ابن القيم، إغاثة اللهفان، ج ١، ص ٥٠٩.

المطلب الخامس

علاقة المقاصد بقول الصحابي

الفرع الأول

تعريف قول الصحابي وحجيته عند الأصوليين

الصاحب في اللغة: المعاشر والملازم والمرافق ومالك الشيء والقائم على الشيء[1].

وفي الاصطلاح: من لقي النبي ﷺ مسلماً ومات على إسلامه[2]. هذا من حيث العموم، أما من حيث الخصوص فهو: من لازمه منهم وعلم مقاصده وأحواله. وهو المراد هنا.

هذا، والاحتجاج بقول الصحابي محل خلاف كبير بين الأصوليين، فمنهم من يعتبره حجة مطلقاً، ومنهم من يقول: إنه حجة إذا خالف القياس، وذهب قوم إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - خاصة، والبعض ذهب إلى أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا[3].

---

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج١، ص ٩١، إبراهيم أنيس وجماعة، المعجم الوسيط، ج ١، ص ٥٠٧.

(٢) ابن النجار، شرح الكوكب، ج ٢، ص ٤٦٥. الجرجاني، التعريفات، ص ١٣٢، العلائي، تحقيق منيف الرتبة، ص ٣٣-٤٧.

(٣) الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٤٥٠-٤٥١. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٤٣، عبد الله التركي، أصول مذهب أحمد، ص ٤٣٣-٤٤٤.

الفرع الثاني
تعريف قول الصحابي وحجيته عند ابن تيمية

لفظ الصحبة عند ابن تيمية فيها خصوص وعموم، فخصوصها يطلق على من اختص من الصحابة، بما يتميز به عن غيره كأبي بكر عن غيره مما تميز به على جميع الصحابة من مزية صحبته للنبي ﷺ، وكالذين صحبوه ﷺ قبل الفتح عمن بعدهم، وعموم الصحبة يندرج فيه كل من رآه مؤمناً به[1].

وبتتبع فتاوى ابن تيمية وآرائه يظهر بوضوح كما سبق في طرق معرفة المقاصد - أنه يحتج بقول الصحابي وفتواه، فهو يأخذ بفتاوى الصحابة إذا لم يكن نص من حديث نبوي شريف، فإن وجد الصحابة مجتمعين بعد ذلك أفتى بقولهم على أنه السنة، وإن لم يجمعوا اختار من أقوالهم ولم يخرج عن مجموعهم[2]. فقد قال: «وأما أقوال الصحابة، فإن انتشرت ولم تنكر في زمانهم فهي حجة عند جماهير العلماء. وإن تنازعوا رد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، ولم يكن قول بعضهم حجة مع مخالفة بعضهم له باتفاق العلماء، وإن قال بعضهم قولاً ولم يقل بعضهم بخلافه ولم ينتشر، فهذا فيه نزاع، وجمهور العلماء يحتجون به. وأما إذا لم يعرف هل وافقه غيره أو خالفه لم يجزم بأحدهما، ومتى كانت السنة تدل على خلافه كانت الحجة في سنة الرسول ﷺ، لا فيما يخالفها»[3].

والخلاصة أن ابن تيمية يرجح الاحتجاج بقول الصحابي، ويرى أنه هو التحقيق في مذهب أحمد[4]، وقد وافقه على ذلك ابن القيم وذكر ستة وأربعين وجهاً على وجوب اتباعهم[5].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٣٥، ص ٥٩-٦٢= سؤال في معاوية، ص ١٤-١٨.

(٢) أبو زهرة، ابن تيمية، ص ٤١١.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ١٤، ج ١، ص ٢٨٣-٢٨٤.

(٤) ابن تيمية، المسودة، ص ٦٣٣. عبد الله التركي، أصول مذهب أحمد، ص ٤٣٧.

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ١، ص ٣١. ج٤، ص ١٢-١٥٣.

الفرع الثالث
علاقة المقاصد بقول الصحابي

لقد تقدم ما يدل على إلمام الصحابة بمقاصد الشريعة وفهمها على الوجه الأكمل، وذلك في تاريخ المقاصد عندهم، وفي مسألة التعليل، وفي طرق معرفة المقاصد، وفي هذا المطلب أتمم كلام ابن تيمية في ذلك، ثم أذكر بعض الأمثلة على عملهم بمقاصد الشريعة ومراعاتهم لها، ومن ثم نخلص إلى علاقة المقاصد بأقوالهم وفتاواهم.

فيؤكد ابن تيمية على أن المسلمين يحتاجون لشيئين لفهم ألفاظ الكتاب والسنة:

الأول: معرفة ما أراد الله ورسوله ﷺ بألفاظ الكتاب والسنة، بأن يعرفوا لغة القرآن التي بها نزل.

الثاني: معرفة ما قاله الصحابة والتابعون لهم بإحسان في معاني تلك الألفاظ، فإن الرسول ﷺ لما خاطبهم بالكتاب والسنة عرفهم ما أراد بتلك الألفاظ، وكانت معرفة الصحابة لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه، وقد بلغوا تلك المعاني إلى التابعين أعظم مما بلغوا حروفه[1]. وهو كثيرا ما يقرر أن الصحابة أعلم الناس بمقاصد الشريعة، وأنهم كانوا يراعون مقصود الشريعة وأصولها فيقول: «من المعلوم بالاضطرار أن الصحابة الذين كانوا أعلم الناس بباطن الرسول وظاهره، وأخبر الناس بمقاصده ومراداته، كانوا أعظم الأمة لزوماً لطاعة أمره»[2].

ويقول: «انظر في عموم كلام الله ورسوله لفظاً ومعنى، حتى تعطيه حقه،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٧، ص ٣٥٣. ج ٦، ص ٥٨٧.
(٢) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٠٣. ج ٢، ص ٣٨٨.

وأحسن ما تستدل به على معناه آثار الصحابة الذين كانوا أعلم بمقاصده، فإن ضبط ذلك يوجب توافق أصول الشريعة وجريها على الأصول الثابتة»[1].

ويقول: «من عرف هذا تبين له أن المقاصد التي يحبها الله ويرضاها التي حصلت لأبي بكر، أكمل مما حصل لعمر، والتي حصلت لعمر، أكمل مما حصل لعثمان، والتي حصلت لعثمان أكمل مما حصل لعلي، وأن الصحابة كانوا أعلم الخلق بالحق، وأتبعهم له، وأحقهم بالعدل... وأنه لم يقدح فيهم إلا مفرط في الجهل بالحقائق التي بها يستحق المدح والتفضيل وبما آتاهم الله من الهدى إلى سواء السبيل»[2].

وممن نبه على إدراك الصحابة لذلك ابن رشد حيث يقول: «إذ كانوا هم أقعد بمفهوم الأحوال ودلالات الأقوال»[3]. ويذكر ابن القيم أن الصحابة أفضل الأمة رأياً، وأبرها قلوباً، لأنهم فهموا مقاصد الرسول، وشاهدوا أفعاله وأحواله وسيرته[4].

ومن الأمثلة على مراعاة الصحابة لمقاصد الشريعة:

١ - ماذكره ابن تيمية عن عمر بن الخطاب من نفيه لنصر بن حجاج إلى البصرة خشية افتتان النساء به لجماله، ونهيه عن مجالسة الرجل الذي كان يجتمع إلى المردان من الغلمان، ومن ضربه على نكاح السر[5]. وهذا يمثل من الفاروق مراعاة لحفظ النسل والعرض.

٢ - إسقاط عمر سهم المؤلفة قلوبهم من الذين يعطون من الزكاة، كما

---

(١) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١٨٠، ١٤٣.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٨، ص ٢١٠.

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد، ج١، ص٣٢٨.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٧٩. ج٤، ص١٤٨.

(٥) سيأتي تخريج ذلك عند حفظ النسل. وانظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١١، ص ٥٥٢، ج ٣٢، ص ١٢٦، ٢٤٨-٢٤٩.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ [التوبة، الآية: ٦٠].

وقال: «إن الله أعز الإسلام، وليس اليوم مؤلفة»[١]، وهذا يمثل من عمر مراعاة لحفظ المال وتوفيره لمصالح المسلمين وذراريهم، وعدم إنفاقه فيما لا حاجة إليه.

٣ - ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قتل نفراً خمسة أو سبعة برجل قتلوه غيلة. وقال: «لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلهم جميعاً»[٢]. وهذا فيه مراعاة لحفظ النفوس والدماء.

٤ - جمع الصحابة للقرآن في عهد أبي بكر الصديق في المصحف، وذلك بعد أن استحر القتل يوم اليمامة بقراء القرآن[٣].

ولا شك أن هذا حفظ للدين، وحفظ لمصدره ومنبعه.

وتتجلى علاقة المقاصد بأقوال الصحابة بالآتي:

١ - الاستدلال على ضرورة مراعاة المقاصد وحفظها وذلك بأفعالهم وأقوالهم.

٢ - الاهتداء بهم في إدراك مقاصد الشريعة، وفهم معاني الكتاب والسنة وحقائقهما.

٣ - تشكل أقوال الصحابة ضابطاً مهماً في إعمال المقاصد والاعتدال في فيها، وفي تنزيل ذلك على الواقع. كما سيأتي في وسطية ابن تيمية واعتداله.

---

(١) ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ٣١٥، أبو عبيد، الأموال، ص ٥٣٧.

(٢) الشافعي، الأم، ج ٦، ص ١٩.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، ج ١، ص ١٠. ولمزيد من الأمثلة: انظر: إلى ما أشرت إليه في التعليل عند الصحابة.

المطلب السادس

علاقة المقاصد بالاستحسان

الفرع الأول

تعريف الاستحسان وحجيته عند الأصوليين

الاستحسان في اللغة: مِن استحسن الشيء، أي عده حسناً، ضد الاستقباح[1].

وأما في الاصطلاح: فقد تفاوتت تعريفات الأصوليين له تفاوتاً كبيراً.

فقد ذكر الغزالي ثلاث تعريفات له:

الأول: ما يستحسنه المجتهد بعقله. وهذا لا يصح وفنده الغزالي لأنه نقض للشريعة وتطاول عليها.

الثاني: دليل ينقدح في نفس المجتهد، لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره. ورده بقوله: «وهذا هوس، لأن ما لا يقدر على التعبير عنه، لا يدرى أنه وهم وخيال أو تحقيق، ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصححه الأدلة أو تزيفه».

الثالث: العدول بحكم المسألة عن نظائرها، بدليل خاص. قال: « وهذا مما لا ينكر، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ، وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسمية استحسانا من بين سائر الأدلة »[2].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٨٧٩. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج ٤، ص ٢١٤.

(٢) الغزالي المستصفى، ج٢، ص ٤٧٤-٤٧٧، وللاطلاع على تعريفات أخرى والأدلة في ذلك انظر: السرخسي، أصول السرخسي، ج٢، ص ١٨٩، علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، ج ٤، ص ٥-٢٤. الجصاص، الفصول في الأصول، ج ٤، ص ٢٣١-٢٤٩. الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ٢٠٥-٢١٠، الاعتصام. ج ٢، ص ١٣٦، ابن حزم، الإحكام، ج٦، ص ٧٥٧. حسن مرعي، الاستحسان.

هذا، ويذكر الأصوليون أنواعاً للاستحسان وهي: الاستحسان بالنص، وبالإجماع، والضرورة، والمصلحة، والعرف، والقياس الخفي، وهي مع كونها ترجع إلى مفهوم التخصيص، إلا أن بعضها بين أخذ ورد عند الأصوليين، من حيث الاحتجاج بها.

ومن حيث الجملة: فالشافعية والظاهرية ينكرون الاحتجاج به.

وأما الحنفية: فيأخذون به. وأما المالكية والحنابلة فقد نقل عنهم الاحتجاج به وعدمه[1]

الفرع الثاني
تعريف الاستحسان وحجيته عند ابن تيمية

قبل أن أبين موقف ابن تيمية من تعريف الاستحسان والاحتجاج به وعلاقته بالمقاصد، أود أن ألفت النظر إلى أن الذين كتبوا عن أصول فقه ابن تيمية استقلالاً أو ضمناً، لم تكتمل الصورة عندهم في ذلك، لعدم ظهور مؤلف مستقل له في ذلك في زمنهم، فبعضهم مثل صالح آل منصور[2] وأبو زهرة[3] ومحمد يوسف موسى[4] - لم يتعرضوا لذلك عند الشيخ، وبعضهم كعبد الله التركي[5] وإبراهيم عقيلي[6] - كان كلامهم غير واف، فبعضه من مجموع الفتاوى والبعض الآخر من المسودة، إلى أن جاء محمد عزير شمس فأخرج إلى

(١) المصادر السابقة نفسها، ابن تيمية، قاعدة في الاستحسان، ص٤٩.

(٢) صالح آل منصور، أصول الفقه.

(٣) أبو زهرة، ابن تيمية.

(٤) محمد يوسف موسى، ابن تيمية.

(٥) عبد الله التركي، أصول مذهب أحمد، ص ٥٧٢-٥٧٣.

(٦) إبراهيم عقيلي، تكامل المنهج، ص ٢٢٢.

النور قاعدة في الاستحسان لابن تيمية[١]، وجزى الله الجميع خيراً. هذا وإن لابن تيمية حول الاستحسان والقياس والمصالح كلاما وتفصيلا لم أر من تعرض له بالاستفادة أو التحليل[٢].

يعرف ابن تيمية الاستحسان بقوله: «أما الاستحسان فالمشهور من معانيه أنه مخالفة القياس لدليل. وقد يراد به غير ذلك[٣]. وقيل: هو أولى القياسين[٤]. وفسر غير واحد الاستحسان بتخصيص العلة[٥]». **وذكر أن العلماء بالنسبة لمعناه والاحتجاج به على ثلاثة أقوال:**

الأول: من ينكر هذا اللفظ مطلقاً، وهم نفاة القياس، كداود وأصحابه، وكثير من أهل الكلام من المعتزلة والشيعة وغيرهم، فليس عندهم في أدلة الشرع لا قياس ولا استحسان.

الثاني: من يقر به بهذا المعنى[٦]، ويجوز مخالفة القياس للاستحسان، ويعمل بالقياس فيما عدا صورة الاستحسان، وهذا هو المعروف عن أبي حنيفة وأصحابه.

الثالث: من ذم الاستحسان تارة، وقال به تارة، كالشافعي وأحمد و مالك وغيرهم[٧].

---

(١) ابن تيمية، قاعدة في الاستحسان، تحقيق محمد عزير شمس.

(٢) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٢، ص ٤٦٩-٤٨١، درء التعارض، ج ٨، ص ٤٦. نقض المنطق، ص ٤٠. الصارم المسلول، ج٣، ص ٦٢٢-٦٢٤، ٩٠٤-٩٠٧.

(٣) ابن تيمية، قاعدة الاستحسان، ص ٤٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٩

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٢، وانظر: المسودة، ص ٤٥٤

(٦) أي: مخالفة القياس لدليل.

(٧) ابن تيمية، قاعدة في الاستحسان، ص ٤٧-٤٩. ولتوثيق نسبة الأقوال لأربابها. انظر: المراجع التي سبقت في أول الموضوع.

ولمعرفة موقفه منه، أذكر بعض أقواله، ثم أخلص إلى ذلك:

يقول: «وأحمد قال بالاستحسان لأجل الفارق بين صورة الاستحسان وغيرها، وهذا من باب تخصيص العلة للفارق المؤثر، وهذا حق، وأنكر الاستحسان إذا خصت العلة من غير فارق مؤثر، ولذا قال: يدعون القياس الذي هو حق عندهم للاستحسان. وهذا أيضا هو الاستحسان الذي أنكره الشافعي وغيره، وهو منكر كما أنكروه. فإن هذا الاستحسان وما عدل عنه من القياس المخالف له يقتضي فرقاً وجمعاً بين الصورتين بلا دليل شرعي، بل بالرأي الذي لا يستند إلى بيان الله ورسوله وأمر الله ورسوله، فهو ليس له وضع الشرع أبداً، وقد قال تعالى: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ ﴾ [الشورى، الآية: ٢١].

وذلك أنه إذا كان القياس لم ينص الشارع على علته، ولا دل لفظ الشرع على عموم المعنى فيه، ولكن رأى الرائي ذلك لمناسبة أو لمشابهة ظنها مناط الحكم، ثم خص من ذلك المعنى صوراً بنص يعارضه، كان معذوراً في عمله بالنص. لكن مجيء النص بخلاف تلك العلة في بعض الصور دليل على أنها ليست علة تامة قطعاً، فإن العلة التامة لا تقبل الانتقاض، فإن لم يعلم أن مورد النص مختص بمعنى يوجب الفرق، لم يطمئن قلبه إلى أن ذلك المعنى هو العلة، بل يجوز أن تكون العلة معنى آخر، أو أن يكون ذلك المعنى بعض العلة، وحينئذ فلا يفترق الحكم من جميع موارد ما ظنه علة.

وإن كان مورد الاستحسان هو أيضاً معنى ظنه مناسباً أو مشابهاً، فإنه يحتاج حينئذ إلى أن يثبت ذلك بالأدلة الدالة على تأثير ذلك الوصف، فلا يكون قد ترك القياس إلا لقياس أقوى منه، لاختصاص صورة الاستحسان بما يوجب الفرق بينها وبين غيرها، فلا يكون حينئذ لنا استحسان يخرج عن نص أو قياس.

وهذا هو الذي أنكره الشافعي وأحمد وغيرهما في الاستحسان، وما قال به فإنما هو عدول عن أنه قياس، لاختصاص تلك الصورة بما يوجب الفرق، وحينئذ فلا يكون الاستحسان الصحيح عدولاً عن قياس صحيح، والقياس الصحيح لا يجوز العدول عنه بحال. وهذا هو الصواب»[1].

ويذكر أنه لا يوجد شيء على خلاف القياس، أو أن العلة الشرعية الصحيحة خصت بلا فرق شرعي من فوات شرط أو وجود مانع، أو أن الاستحسان الصحيح يكون على خلاف القياس الصحيح من غير فرق شرعي[2].

وفي معرض رده على من استدل بالاستحسان في مسألة ميراثية قال: «وقول القائل هو استحسان، يقال هذا استحسان يخالف الكتاب والميزان»[3].

ويقول: «لا يجوز إثبات الأحكام بمجرد الاستحسان والاستصلاح، فإن ذلك شرع للدين بالرأي»[4].

من كل هذا يتضح أن ابن تيمية لا يقول بالاستحسان المجرد عن الدليل، إنما الاستحسان الصحيح عنده ما استند إلى الكتاب أو السنة، وما خرج عن ذلك فهو مردود، ثم إنه يرى أن الاستحسان الصحيح لا يخالف القياس الصحيح، فالاستحسان قائم بذاته لا يخالف القياس، وذلك لأن موضع الاستحسان قائم على دليل خاص، من نص، أو أن العلة التي وجدت فيه ليست هي العلة التي في القياس، وإنما هناك فرق بينهما.

وعليه فما توصل إليه الدكتور عبد الله التركي غير سائغ بإطلاق، وهو أن

---

(١) ابن تيمية، قاعدة في الاستحسان، ص ٨٠-٨١، ٨٦-٨٩.

(٢) ابن تيمية، قاعدة في الاستحسان، ص ٩٠.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٣١، ص ٣٤٣.

(٤) ابن تيمية، الصارم المسلول، ج ٣، ص ٦٢٢-٦٢٣، ٩٠٤-٩٠٥.

ابن تيمية بجعل الاستحسان قسمين:

١ - الاستحسان بمجرد الرأي، وهذا يرده.

٢ - الاستحسان لدليل: وهو العدول عن القياس لما هو أقوى منه، وهذا القسم يقول به[1].

أما الأول فنعم، وأما القسم الثاني فهو غير معتبر عند ابن تيمية ألبتة، كيف ذلك وقد سبق كلامه آنفا: «وحينئذ فلا يكون الاستحسان الصحيح عدولاً عن قياس صحيح، والقياس الصحيح لا يجوز العدول عنه بحال. وهذا هو الصواب».

وقد سبق في علاقة المقاصد بالقياس ما يتعلق بهذا، فلا حاجة للتكرار.

الفرع الثالث
علاقة المقاصد بالاستحسان

بالإضافة إلى ما تقدم فإن ابن تيمية يعترض على بعض الفقهاء الذين يقيمون أحكامهم العامة وقواعدهم الفقهية على علل مستنبطة، فيجعلونها القياس والأصل، ويردون غيرها بحجة أنه مخالف للقياس، ولو كان مبنياً على نص شرعي أو معارض راجح، مثل الذين يقولون: إن الأصل في العقد القبض الناجز، فيعترض عليهم قائلا: «وإنما موجب العقد عندهم: القبض الناجز بكل حال وهو طرد لقياس سنذكر أصله وضعفه، مع أن مصلحة بني آدم لا تقوم على ذلك»[2].

ويقول: «من طرد القياس الذي انعقد في نفسه، غير ناظر إلى ما يعارض

---

(١) عبد الله التركي أصول مذهب أحمد، ص ٥٧٢.

(٢) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١٥٥.

علته من المانع الراجح، أفسد كثيراً من أمر الدين، وضاق عليه عقله ودينه»[1].

ويقول: «وهذا الذي ذكرناه من الإشارة إلى حكمة بيع الغرر وما يشبه ذلك يجمع اليسر في هذه الأبواب، فإنك تجد كثيراً ممن تكلم في هذه الأمور، إما أن يتمسك بما بلغه من ألفاظ يحسبها عامة أو مطلقة، أو بضرب من القياس المعنوي أو الشبهي ثم هذا التمسك يفضي إلى ما لا يمكن اتباعه ألبتة»[2]. ويذكر أن أصل الإمام أحمد في الأحاديث إذا تعارضت في قضيتين متشابهتين غير متماثلتين، أنه يستعمل كل حديث على وجهه، ولا يضرب أحدهما بالآخر[3]. وعليه، **فعلاقة المقاصد بالاستحسان الصحيح تظهر في الأمور التالية:**

١ - أن ابن تيمية يرى أن الاستحسان بمفهومه، فيه ضبط لأصول الفقه الكلية المطردة المنعكسة، ويجعل أصول الشريعة ومقاصدها جارية على أصول ثابتة متوازنة ومنضبطة لا تناقض فيها[4]. ولا شك أن انضباط الشريعة ميزة من ميزاتها ومقصد من مقاصدها التي حرص الشارع على تقريرها وتسيير العباد تحت ظلها، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾ [النساء، الآية: ٨٢].

٢ - أن عدم الأخذ بالاستحسان الصحيح فيه إفساد للدين وتضييع لكثير من مصالح الناس، وجلب للمشقة والحرج على المكلفين، ولا شك أن هذا مناقض لمقصود الشريعة من التيسير ورفع الحرج، إذاً فكان لزاماً الأخذ به والعمل على مقتضاة تحقيقاً للتوسعة ورفع الحرج عن المكلفين[5]. وسيتجلى هذا أكثر عند الحديث عن حفظ الحاجيات.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٢) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ٢٠٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٠، قاعدة في الاستحسان، ص ٩٠.

(٥) للمزيد عموماً انظر: السرخسي، أصول السرخسي، ج ٢، ص ١٩٢، الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ٢٠٦-٢٠٧، د. حسين حامد، نظرية المصلحة، ص ٥٩٧-٥٩٩.

المطلب السابع

علاقة المقاصد بالعرف

الفرع الأول
تعريف العرف وحجيته عند الأصوليين

العرف في اللغة: يطلق على أمور منها:

١ - المعرفة: يقال: العرف خلاف النكر، أي المعرفة، فهو كل ما تعرفه النفس وتطمئن إليه.

٢ - الاعتراف. ٣ - عرف الديك.

٤ - المكان العالي المرتفع. ٥ - التتابع.

٦ - الصبر[(١)].

وكلها تدور حول ما عرفته النفوس وتتابعت على ذلك واطمأنت إليه.

أما في الاصطلاح: فقد عرفه الجرجاني بقوله: «ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول»[(٢)].

وقال القرافي: «غلبة معنى من المعاني على الناس، وقد تكون هذه الغلبة في سائر الأقاليم كالحاجة للغذاء والتنفس في الهواء، وقد تكون خاصة ببعض البلاد كالنقود والعيوب، وقد تكون خاصة ببعض الفرق كالأذان للإسلام

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٢٨٩٩، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج ٣، ص ١٧٣ إبراهيم أنيس وجماعة، المعجم الوسيط، ج ٢، ص ٥٩٥.

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص ١٤٩.

والناقوس للنصارى، فهذه العادة يقضى بها عندنا»[1].

وقيل: عادة جمهور قوم في قول أو فعل[2].

وعليه فالعادة أعم من العرف، فبينهما عموم وخصوص مطلق، لأن العادة أعم مطلقاً وأبداً، والعرف أخص، إذ هو عادة مقيدة، فكل عرف عادة، وليست كل عادة عرفاً[3].

ومن حيث الجملة فالمذاهب الأربعة تتخذه منهجاً في تطبيق الأحكام الشرعية، بين موسع ومضيق[4].

الفرع الثاني
تعريف العرف وحجيته عند ابن تيمية

يعرف ابن تيمية العرف بقوله: «ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه»[5].

ولمعرفته مدى حجيته عنده وعلاقته الوثقى بالمقاصد، **أسوق فيما يلي بعضاً من أقواله:**

فيقول: «الأسماء التي علق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة:

١ - منها ما يعرف حده ومسماه بالشرع، فقد بينه الله ورسوله، كاسم

(١) القرافي، شرح التنقيح، ص ٤٤٨.

(٢) الزرقاء، المدخل الفقهي، ج ٢، ص٨٤٠

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ٨٤٣-٨٤٤.

(٤) انظر: آل تيمية المسودة ص ١٢٣. الزركشي، البحر المحيط، ج ٢، ص ١٥٦. المنثور في القواعد، ج ٢، ص ٣٧٧، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ١٠١، العلائي، المجموع المذهب، ج ٢، ص ٣٩٩. ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٣، ص ٧٨.

(٥) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١٣٤.

الصلاة والزكاة والصيام والحج .

٢ - ومنه ما يعرف حده باللغة، كالشمس والقمر، والسماء والأرض، والبر والبحر.

٣ - ومنه ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم، فيتنوع بحسب عادتهم، كاسم البيع والنكاح والقبض والدرهم والدينار، ونحو ذلك من الأسماء التي لم يحدها الشارع بحد، ولا لها حد واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة، بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس. فما كان من النوع الأول فقد بينه الله ورسوله، وما كان من النوع الثاني والثالث فالصحابة والتابعون المخاطبون بالكتاب والسنة قد عرفوا المراد به، لمعرفتهم بمسماه المحدود في اللغة أو المطلق في عرف الناس وعادتهم من غير حد شرعي ولا لغوي، وبهذا يتحصل التفقه في الكتاب والسنة»[(١)].

ويقول: «إن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم. وعادات يحتاجون إليها في دنياهم.

فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع. وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى والعادات الأصل فيها العفو»[(٢)]. ويذكر أن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة، ولا يحرم منها ويبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله[(٣)].

ويقول: «معلوم أن البيع والإجارة والهبة ونحوها لم يحد الشارع لها حداً، لا في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا نقل عن أحد من الصحابة والتابعين أنه عين

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ٢٣٥-٢٣٦. القواعد النورانية، ص١٣٣.

(٢) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١٣٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١٠، ٢٢٢-٢٢٣.

للعقود صفة معينة الألفاظ أو غيرها، أو قال ما يدل على ذلك، من أنها لا تنعقد إلا بالصيغ الخاصة. بل قد قيل: إن هذا القول مما يخالف الإجماع القديم، وأنه من البدع. وليس لذلك حد في لغة العرب، بحيث يقال: إن أهل اللغة يسمون هذا بيعاً ولا يسمون هذا بيعاً، حتى يدخل أحدهما في خطاب الله ولا يدخل الآخر، بل تسمية أهل العرف من العرب هذه المعاقدات بيعاً، دليل على أنها في لغتهم تسمى بيعاً، والأصل بقاء اللغة وتقريرها لا نقلها وتغييرها، فإذا لم يكن له حد في الشرع ولا في اللغة، كان المرجع فيه إلى عرف الناس وعادتهم»[1].

ويقول كذلك: «البيع والهبة والإجارة وغيرها من العادات التي يحتاج الناس إليها في معاشهم كالأكل والشرب واللباس - فإن الشريعة قد جاءت في هذه العادات بالآداب الحسنة، فحرمت منها ما فيه فساد، وأوجبت ما لا بد منه، وكرهت مالا ينبغي، واستحبت ما فيه مصلحة راجحة في أنواع هذه العادات ومقاديرها وصفاتها.

وإذا كان كذلك، فالناس يتبايعون ويستأجرون كيف شاؤوا، ما لم تحرم الشريعة، كما يأكلون ويشربون كيف شاؤوا، ما لم تحرمه الشريعة. وإن كان بعض ذلك قد يستحب، أو يكون مكروهاً، وما لم تحد الشريعة في ذلك حداً، فيبقون فيه على الإطلاق الأصلي»[2]. ويذكر أن المرجع في العقد والقبض إلى عرف الناس وعاداتهم، من غير حد يستوي فيه جميع الناس في جميع الأحوال والأوقات[3].

ويقرر أن المطلق من كلام الآدميين محمول على ما فسر به المطلق من كلام

---

(١) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٦، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٣٤٥.

الشارع خصوصاً في الأيمان، فإن الرجوع فيها إلى عرف الخطاب شرعاً أو عادة أولى من الرجوع فيها إلى موجب اللفظ في أصل اللغة[1].

ومن قواعد العرف التي ذكرها: العرف المطرد على حال جار مجرى الشرط بالمقال[2]، أو الشرط العرفي كالشرط اللفظي، أو العرف في الشروط كالمقال[3]. وكل عاقد يحمل على مذهبه وعادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها[4]، أو: ألفاظ التصرفات تحمل موجباتها على عرف الناس، فتختلف باختلاف الاصطلاحات[5].

مما تقدم يتبين مدى أهمية إعمال العرف والاستناد إليه في تنزيل الأحكام الشرعية في منهج ابن تيمية وسياسته الفقهية.

ويتضح أنه يضع لذلك محددات، هي:

الأول: أن لا يحد الشارع لذلك حداً في الكتاب أو السنة.

الثاني: أن ذلك جار في العادات وليس في العبادات.

الثالث: أن لا يكون لذلك حد في اللغة.

الرابع: أن لا يأتي تحريم من الشارع لذلك.

الخامس: أن العرف يختلف باختلاف الاصطلاحات والأحوال والأوقات، فليس هو ثابتاً بل متغير ومتبدل.

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٧٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٧٧. مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٢٣٠، ٣٧٨.

(٤) ابن تيمية، الاختيارات، ص ١٧٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٣. وانظر: الصارم المسلول، ج ٣، ص ١٠٠٩، ١٠١٢.

الفرع الثالث

علاقة المقاصد بالعرف

بناء على ما تقدم فعلاقة المقاصد بالعرف تتجلى فيما يلي:

١ - أن حمل الناس على ما يخالف أعرافهم فيه مناقضة لمقصود الشارع، وإحداث في الدين.

٢-أن الأخذ بالعرف يحقق ما في الشريعة من الآداب الحسنة ومكارم الأخلاق.

٣ - أن فيه تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم.

٤ - يؤكد العمل بالعرف أن الشريعة جاءت للتيسير على العباد ورفع الحرج والمشقة عنهم.

٥ - عدم الأخذ بالعرف يدفع الناس إلى أن يناقضوا مقصود الشارع باستحلال الحيل[1].

٦ - يعتبر العرف مسلكاً وطريقاً لتعرف مقصود الشارع في ألفاظه التي أحالها عليه.

٧ - العرف يشكل عنصراً مهماً في الحفاظ على معاملات الناس ورعايتها.

٨ - سلوك سبيل العرف يؤكد على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان وانضباطها وثباتها.

٩ - يمثل مراعاة العرف ركناً من أركان مراعاة مقاصد الشريعة، والركنان

---

(١) ستأتي الإشارة إلى النقطة الخامسة والتاسعة عند بيان حفظ الحاجيات.

الآخران هما فهم الواجب في الواقع، وفهم المقصود من الحكم الشرعي، وبذلك تتم مراعاة مقاصد الشريعة على أكمل وجه[1] .

(١) ستأتي الإشارة إلى النقطة الخامسة والتاسعة عند بيان حفظ الحاجيات.

المطلب الثامن

علاقة المقاصد بشرع من قبلنا

الفرع الأول

تعريف شرع من قبلنا وحجيته عند الأصوليين

المراد بشرع من قبلنا: ما نقل إلينا من أحكام تلك الشرائع التي كانوا مكلفين بها، على أنها شرع الله عز وجل لهم، وما بينه لهم رسلهم عليهم الصلاة والسلام.

فهذه الأحكام التي نقلت إلينا من شرائعهم هل النبي ﷺ - بعد البعثة - والأمة من بعده مكلفون باتباعها، ومتعبدون بها أولا[1]؟.

وقبل بيان مذاهب الأصوليين في ذلك، لا بد من بيان أمور حتى يتحرر محل النزاع، فنقول: **إن ما نقل إلينا بالكتاب أو السنة من شرع من قبلنا لا يخرج عن ثلاثة أقسام:**

١ - ما قام الدليل من الكتاب والسنة على إبطاله ونسخه، فهذا ليس شرعاً لنا باتفاق.

٢ - ما قام الدليل من شرعنا على أن شرعهم شرع لنا أيضاً، فهذا يعمل به باتفاق أيضاً.

٣ - ما نقل إلينا من شرعهم من غير إقرار ولا إنكار عليه من شرعنا، وهذا هو محل الخلاف.

---

(١) مصطفى البغا، أثر الأدلة، ص ٥٣٢ .

والعلماء فيه على مذهبين:

الأول: أنه شرع لنا. وهو ما ذهب إليه الحنفية وقول للشافعية والحنابلة.

الثاني: أنه ليس شرعاً لنا. وهو ما ذهب إليه جل الشافعية والحنابلة في المعتمد عندهم[(1)].

الفرع الثاني
حجية شرع من قبلنا عند ابن تيمية

يرى ابن تيمية أن أدلة الأحكام في حق المسلمين هي الكتاب والسنة والإجماع وما يرجع إليها، وبإزاء ذلك لقوم آخرين المنامات والإسرائيليات والحكايات، ويذكر أن الإسرائيليات مما بأيدي المسلمين وأيدي أهل الكتاب قد لبس حقه بباطله، فهذا لا يصدق ولا يكذب، ولكن يسمع ويروى إذا علمنا موافقته لما علمناه من ديننا، لأنه مؤنس مؤكد، وقد علم أنه حق، وأما إثبات حكم بمجرده فلا يجوز اتفاقاً. وينبه على أن شرع من قبلنا إنما هو شرع لنا فيما ثبت أنه شرع لهم، دون ما رووه لنا، وهذا يغلط فيه كثير من المتعبدة والقصاص وبعض أهل التفسير، وبعض أهل الكلام[(2)]. ويقرر أن الأحاديث الإسرائيلية تذكر للاستشهاد لا للاعتقاد، **وهي على ثلاثة أقسام:**

الأول: ما علمنا صحته مما بأيدينا مما يشهد له بالصدق، فذاك صحيح.

---

(1) الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٤٣٥، ابن قدامة، روضة الناظر، ج ١، ص ٤٠٠-٤٠٦، علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، ج٣، ص ٣٩٧، القرافي، شرح التنقيح، ص ٢٩٥. عبد الله التركي، أصول مذهب أحمد، ص ٥٤١-٥٥٣.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ٥-٧. ج ١٨، ص٦٧

الثاني: ما علمنا كذبه بما عندنا مما يخالفه.

الثالث: ما هو مسكوت عنه، لا من هذا القبيل ولا من هـذا القبيـل، فـلا نؤمن به ولا نكذبه، وهذا وإن جاز حكايته على سبيل التأكيد والاستئناس، إلا أن غالب ذلك مما لا فائدة فيه تعود إلى أمر ديني[1].

هذا وقاعدة شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه، قائمة علـى ثلاث مقدمات في نظر ابن تيمية:

١ - أن يثبت أن ذلك شرع لهـم بنقـل موثـوق بـه، مثـل أن يخبرنـا الله في كتابه، أو على لسان رسوله، أو ينقل بالتواتر ونحو ذلك، فأما مجرد الرجـوع إلى قولهم، أو إلى ما في كتبهم فلا يجوز بالاتفاق.

٢ - أن لا يكون في شرعنا بيان خاص لذلك، فأما إذا كان فيه بيان خاص بالموافقة، أو بالمخالفة استغني عن ذلك.

٣ - ثبوت المعرفة بمراد اللفظ المنقول عنهم ترجمة وتفسيراً.

فإذا انتفت إحدى هذه المقدمات أو كلها بطلت القاعدة، إذ يلزم من انتفـاء اللازم انتفاء الملزوم[2].

بعد بيان مدى حجية شرع من قبلنا عند ابن تيمية لا بـد مـن بيـان بعـض نظراته وفلسفته في ذلك حتى **يتبين لنا علاقة المقاصد بهذا الدليل.**

النظرة الأولى: لقد تكرر كثيراً قوله: «إن الرسل بعثـوا بتحصيـل المصـالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها»[3]. وأن الدين الذي بعثت به الرسـل هـو الإسلام، ولا يقبل الله من أحد ديناً غيره، لا مـن الأولـين ولا مـن الآخريـن،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٣، ص ٣٦٦-٣٦٧

(٢) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص ١٧٢-١٧٣، الجواب الصحيح، ج ١، ص ٣٥٣-٣٥٥

(٣) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ١، ص ٢٧٢. وما تقدم ذكره في قواعد المصالح والمفاسد

وهو دين الأنبياء وأتباعهم، بل قطب القرآن وسائر الكتب السماوية مدارها على عبادة الله وحده[1].

وهو يذكر أن أصول المحرمات التي قال الله فيها: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف، الآية: ٣٣] الآية. مما اتفقت عليه شرائع الأنبياء.

ويقول: «جميع الرسل متفقون في الدين الجامع في الأصول الاعتقادية والعلمية، كالإيمان بالله ورسله واليوم الآخر، والعملية كالأعمال العامة المذكورة في سورة الأنعام والأعراف وبني إسرائيل»[2].

والخلاصة أن الرسل قد جاؤوا بدين واحد وهو عبادته سبحانه وحده، وهو أجل المقاصد.

النظرة الثانية: أنه يقسم الشرائع ثلاثة أقسام: شريعة عدل فقط، وشريعة فضل فقط، وشريعة تجمع العدل والفضل، فتوجب العدل وتندب إلى الفضل، وهذه أكمل الشرائع الثلاث، وهي شريعة القرآن، الذي يجمع بين العدل والفضل، ففي إرسال محمد ﷺ من الحكم والمصالح أعظم مما كان في إرسال موسى والمسيح عليهما الصلاة والسلام، والذي حصل به من صلاح العباد في المعاش والمعاد أضعاف ما حصل بإرسال موسى والمسيح، من جهة الخلق والأمر[3].

فإن في شريعة محمد ﷺ من الهدى ودين الحق، أكمل مما في الشريعتين

---

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج١، ص ١١-١٣. ج٢، ص ٧٨-٧٩.

(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ١، ص ١١-١٣، ج ٢، ص ٧٨-٧٩، ٣٤٩. ولقد سبقت الإشارة إلى ذلك في آخر قطعية المقاصد وفي تاريخ المقاصد في القرآن.

(٣) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٣، ص ٢٢٩-٢٣٥. بالإضافة إلى ما تقدم عند الحديث عن العدل في مدى حصر الضروريات في الخمسة المعروفة.

المتقدمتين، ويسر الله من اتباع الخلق له واهتدائهم به، ما لم يتيسر مثله لمن قبله. ولم تكن شريعة التوراة في الكمال مثل شريعة القرآن، فإن في القرآن من ذكر المعاد ووصف الجنة والنار وذكر قصص الأنبياء وتقرير التوحيد وذكر أسماء الله الحسنى وصفاته ما لم يفصل مثله في التوراة، وفي شريعة القرآن تحليل الطيبات وتحريم الخبائث، وشريعة التوراة فيها تحريم كثير من الطيبات حرمت عليهم عقوبة لهم.

وفي شريعة القرآن من قبول الدية في الدماء، ما لم يشرع في التوراة، وفيها من وضع الآصار والأغلال التي في التوراة ما يظهر به أن نعمة الله على أهل القرآن أكمل. وأما الإنجيل، فليس فيه شريعة مستقلة، ولا فيه الكلام على التوحيد وخلق العالم وقصص الأنبياء وأممهم. بل أحالهم على التوراة في أكثر الأمر.

ولكن أحل لهم المسيح بعض ما حرم عليهم، وأمرهم بالإحسان والعفو عن المظالم، واحتمال الأذى والزهد في الدنيا. فعامة ما امتاز به الإنجيل عن التوراة بمكارم الأخلاق المستحسنة وتحليل بعض المحرمات وهذا كله في القرآن، وهو في القرآن أكمل وأما الزبور فداود لم يأت بغير شريعة التوراة، وإنما في الزبور ثناء على الله ودعاء وأمر بدينه وطاعته وعبادته مطلقاً.

وخلاصة القول أن القرآن مستقل بنفسه لم يحوج أصحابه إلى كتاب آخر، بل اشتمل على جميع ما في الكتب من المحاسن، وعلى زيادات كثيرة لا توجد في الكتب، فلهذا كان مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه[1].

ومما توصل إليه ابن تيمية هو أن محمداً ﷺ بعث بكتاب مستقل، وشرع مستقل كامل تام، لم يحتج معه إلى شرع سابق تتعلمه أمته، ولا إلى شرع لاحق

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ١٨٤-١٨٥

يكمل شرعه[1].

وهذا الذي توصل إليه ابن تيمية يدل على عمق نظر المقاصدي، ليس في شريعتنا بخاصة، بل في الشرائع السابقة بعامة. وهو الذي يتفق مع ما قرره البعض من أن شرع من قبلنا ليس دليلاً مستقلاً، وإنما هو راجع إلى القرآن، إذا قصه الله علينا من غير إنكار، أو إلى السنة إذا قصه الرسول ﷺ من غير إنكار.

وإن الخلاف في ذلك خلاف لفظي ليس ذا موضوع، وأنه ثبت بالاستقرار أنه ما من أمر قرره القرآن أو ذكرته السنة على أنه كان حكماً شرعياً لبعض من سبقونا واختصوا به إلا كان معه ما يدل على الخصوصية أو العموم، إذ إن ما قام الدليل فيه على التخصيص ليس بحجة بالاتفاق، وما قام الدليل فيه على التعميم، فالحجة فيما يدل على التعميم، وما ورد فيمن كان قبلنا لا يخلو من وجود قرائن وأدلة تبين أنه شرع لنا، أو أنه ليس شرعاً لنا[2].

ولقد أجاد محمد حامد الفقي عندما قال: «ينبغي أن تكون القاعدة: شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا ما لم يرد في شرعنا»[3].

النظرة الثالثة: أنه يقسم أعمال الشرائع السابقة من حيث مخالفتنا لها ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مشروع في ديننا، مع كونه كان مشروعاً لهم، أو لا نعلم أنه كان مشروعاً لهم، لكنهم يفعلونه الآن.

القسم الثاني: كان مشروعاً لهم، ثم نسخه شرع القرآن.

القسم الثالث: لم يكن مشروعاً بحال.

---

(1) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ١، ص ٣٤٨.

(2) أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج ٣، ص ٢، ج٤، ص ١٧٦. عبد الله التركي، أصول مذهب أحمد، ص ٥٥٤-٥٥٥.

(3) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص ١٧١.

فالأول: كصوم عاشوراء، أو كأصل الصلاة والصوم، فهنا تقع المخالفة في صفة ذلك العمل.

كما سن لنا صوم عاشوراء، وكما أمرنا بتعجيل الفطر والمغرب، وتأخير السحور، مخالفة لأهل الكتاب.

وأما الثاني: كالسبت أو إيجاب صلاة أو صوم، ولا يخفى النهي عن موافقتهم في هذا، سواء كان واجباً عليهم فيكون عبادة، أو محرماً عليهم فيتعلق بالعادات، فليس للرجل أن يمتنع من أكل الشحوم وكل ذي ظفر على وجه التدين بذلك.

وأما الثالث: وهو ما أحدثوه من العبادات أو العادات أو كليهما، فهو أقبح وأقبح[1].

الفرع الثالث

علاقة المقاصد بشرع من قبلنا

مما تقدم يسهل تعرف علاقة المقاصد بشرع من قبلنا، وذلك على النحو التالي:

١ - أن أصول الشرائع السابقة دليل على أن الشارع الحكيم قد راعى المقاصد الضرورية، وأنها مطلوبة في كل شريعة، وهذا يمثل دليلاً على قطعيتها والجزم بثبوتها، وقد سبق تفصيل ذلك في قطعية المقاصد.

٢ - أن أعظم المقاصد وأشرفها عبادة الله سبحانه، وأن الضروريات الخمسة كلها راجعة إلى حفظ الدين وتحقيق العبودية والوحدانية لله سبحانه،

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص ١٧٨-١٧٩.

وهذا في الشرائع كلها.

٣- الموازنة بين شريعتنا وشريعة من قبلنا تظهر كمال وعدل وفضل شريعتنا، وتؤكد على أن من مقاصد شريعة الإسلام اليسر ورفع الحرج والمشقة، مما يعطي حافزاً للمسلمين على التمسك بها، ولغيرهم على أن يلتزموها ويدينوا بها.

٤ - أن مقاصد الشريعة الإسلامية تمثل مرجحاً لما حكم به في شريعتنا، فيما إذا عرضت مسألة فقهية استدل فيها بشريعة من قبلنا وفي شريعتنا ما يعارضها ويضادها.

٥ - لقد سبق - في مدى حصر الضروريات في الخمسة المعروفة - قول ابن تيمية عن أهل الكتاب والمشركين: «إذا كانت مخالفتهم سبباً لظهور الدين، فإنما المقصود بإرسال الرسل أن يظهر دين الله على الدين كله، فتكون نفس مخالفتهم من أكبر مقاصد البعثة»[1].

وعليه فإن مخالفة أهل الكتاب حيث قصد الشارع ذلك فيها درء للفساد عن ديننا، ورعاية لأعظم مقاصد الشريعة من جانب العدم.



---

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص ٦٠.

المبحث الثالث

علاقة المقاصد بالسياسة الشرعية

السياسة الشرعية مصطلح مكون من لفظين، لابد لمعرفته من فهم كل لفظ على حدة.

فالسياسة لغة: التدبير والرعاية والإصلاح والتأديب، والسياسة فعل السائس.

يقال: ساس الناس، إذا تولى رياستهم وقيادتهم، وساس الدواب إذا راضها وأدبها، وساس الأمور، إذا دبرها وقام بإصلاحها[1].

فهي في جميع إطلاقاتها تدور حول تدبير الأمر والتصرف فيه بما يصلحه[2].

والشرعية: نسبة إلى الشرع، ولابد في النسبة من تطابق المنسوب والمنسوب إليه في كل الصفات.

فالسياسة الشرعية لغة: القيام على الشيء بما يصلحه وفق المعايير الشرعية وضوابطها.

وأما اصطلاحاً فهي عند ابن تيمية: جماع الولاية الصالحة والسياسة العادلة مما يصلح الراعي والرعية[3]. فبعد أن ذكر أن رسالته السياسة الشرعية - مبنية على آية الأمراء، وهي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٣، ص٢١٤٩. الفيومي، المصباح المنير، ج١، ص٢٩١. وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج٢٥، ص٢٩٤.

(٢) عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية، ص٧. محيي الدين قاسم، السياسة الشرعية، ص٧٦.

(٣) فؤاد عبد المنعم، ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى، ص٨٢. وقد فصل القول في تعريفات السياسة الشرعية. وانظر: ابن القيم، الطرق الحكمية، ص١٦-١٧.

إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ .. ﴾ الآية[النساء، الآيتان: ٥٨ - ٥٩]. قال: «وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فهذان جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة»[١].

وابن تيمية كما هو دأبه لا يهمل شيئا من الشريعة الإسلامية، فكما أنه اهتم بجوانب كثيرة منها فقد اهتم كذلك بموضوع الدولة والحكم، ولقد اطلع ابن تيمية على الكتب التي سبقته في موضوع الولاية والتشريع الإداري والسياسي، ولكنه لا يعول عليها كثيرا لاختلافه معها في عديد من المسائل[٢].

ولقد عالج ابن تيمية موضوع الدولة والحكم والسياسة في خمسة من مؤلفاته بوجه خاص، وهي:

١ - السياسة الشرعية[٣].

٢ - الحسبة[٤].

٣ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٥].

٤- قاعدة في الفرق بين الخلافة والملك[٦].

٥- منهاج السنة النبوية[٧].

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص٦-٧.

(٢) هنري لاوست، شرائع الإسلام، ج٢، ص١٥٧.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص٢٤٤-٣٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ج٢٨، ص٦٠-١٢٠.

(٥) المصدر نفسه، ج٢٨، ص١٢١-١٧٩.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، ج٣٥، ص١٨-٣٥. وانظر: حسين سيد، الدولة والإصلاح في السياسة الشرعية لابن تيمية، ص٤٨٣. محمد المبارك، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، ص٢٣.

(٧) انظر: فؤاد عبد المنعم، ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى، ص٣١-٣٢.

وأشير هنا إلى أن بعض الباحثين[1] قد وهموا عندما نسبوا لابن تيمية أنه قد قصر في جوانب من موضوع الدولة والحكومة، وأن بحثه كان قاصرا في السياسة الشرعية على بعض جوانبها، ذلك لأنهم لم يطلعوا بشكل عام على كتابه منهاج السنة النبوية الذي عرض فيه لأكثر موضوعات الحكم والولاية.

ولبيان مدى علاقة المقاصد بالسياسة الشرعية سأذكر بعضا من مواقف ابن تيمية وأقواله في ذلك، **لأنه بالمثال يتضح المقال.**

١ - يقول ابن تيمية: «المقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق، الذي متى فاتهم خسروا خسرانا مبينا، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم»[2]. فهو يرى أن المقصود بالولايات والوظائف الحكومية والإدارية حفظ الدين، وحفظ مالا يقوم الدين إلا به من أمور الدنيا التي فيها معاش العباد.

٢ - وقال: «المقصود بالولايات أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الله اسم جامع لكلماته التي تضمنها كتابه، وهكذا قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد، الآية: ٢٥]. فالمقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط، في حقوق الله، وحقوق خلقه. ثم قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾ [الحديد، الآية: ٢٥]. فمن عدل عن الكتاب قوم بالحديد، ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف»[3].

وهكذا يرى ابن تيمية أن وظيفة الحاكم محصورة في حفظ الدين وإقامة

---

(١) هنري لاوست، شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية، ج٢، ص١٥٧.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص٢٩.

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص٣١.

أركانه وتثبيتها، ودرء الفساد عنه، وحفظ حقوق الخلق وضرورياتهم.

٣ - يؤكد ابن تيمية على أهمية الولاية وضرورتها لحفظ الدين والدنيا، فيقول: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع، لحاجة بعضهم إلى بعض، ولابد لهم عند الاجتماع من رأس، .. ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بالقوة والإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه الله من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود، لا تتم إلا بالقوة والإمارة .. فالواجب اتخاذ الإمارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات»[١].

ويوضح هذا قوله: «كل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلى بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع، فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفاسد، فجميع بني آدم لابد لهم من طاعة آمر وناه»[٢].

٤ - يذكر ابن تيمية أن جميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء في ذلك ولاية الحرب الكبرى، مثل نيابة السلطنة، والصغرى مثل ولاية الشرطة، وولاية الحكم، أو ولاية المال، وهي ولاية الدواوين المالية، وولاية الحسبة[٣].

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص١٦٩-١٧٠. وسيأتي بيان بعض الأمثلة على ذلك عند حفظ الدين من الفصل الرابع.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ج٢٨، ص٦٦.

٥ - يعترض ابن تيمية على بعض أهل الكلام الذين يقولون: إن الإمامة تنعقد ببيعة أربعة، أو اثنين، وبعضهم قال: تنعقد ببيعة واحد. فيقول: «بل الإمامة عندهم - يعني أهل السنة - تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماما حتى يوافقه أهل الشوكة عليها، الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماما. ولهذا قال أئمة السلف: من صار له قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية، فهو من أولي الأمر الذين أمر الله بطاعتهم ما لم يأمروا بمعصية الله، .. فكون الرجل أميرا وقاضيا وواليا وغير ذلك من الأمور التي مبناها على القدرة والسلطان، متى حصل ما يحصل به من القدرة والسلطان حصلت وإلا فلا، إذ المقصود بها عمل أعمال لا تحصل إلا بقدرة، فمتى حصلت القدرة التي بها يمكن تلك الأعمال كانت حاصلة، وإلا فلا»[1].

فهو يعتبر المقصود من الولاية ضابطا لانعقادها، أما اشتراط العدد في المبايعين فهو مكمل ومتمم.

٦ - كما هو دأبه وشأنه - أعني ابن تيمية - في مراعاة المقاصد وتمثلها وتوظيفها في شتى ميادين الشريعة، فإنه يلتزم ذلك في تعيين الولاة، فيقول: «اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل فالواجب في كل ولاية الأصلح. فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة، قدم أنفعهما لتلك الولاية وأقلهما ضررا فيها. فيقدم في إمارة الحروب القوي الشجاع - وإن كان فيه جور - على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أمينا. كما سئل الإمام أحمد عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قوي فاجر والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يغزى؟ فقال: أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين، وفجوره على

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ج١، ص٥٢٦-٥٢٨.

نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين، فيغزى مع القوي الفاجر . وإذا كانت الحاجة في الولاية إلى الأمانة أشد قدم الأمين، مثل حفظ الأموال، ونحوها، فأما استخراجها وحفظها فلا بد فيه من قوة وأمانة، فيولى عليها شادّ قوي يستخرجها بقوته، وكاتب أمين يحفظها بخبرته وأمانته، وكذلك في إمارة الحرب، إذا أمر الأمير بمشاورة أهل العلم والدين جمع بين المصلحتين، وهكذا في سائر الولايات إذا لم تتم المصلحة برجل واحد جمع بين عدد، فلا بد من ترجيح الأصلح، أو تعدد المولى، إذا لم تقع الكفاية بواحد تام. ويقدم في ولاية القضاء الأعلم الأورع الأكفأ، فإن كان أحدهما أعلم والآخر أورع قدم فيما يظهر حكمه، ويخاف فيه الهوى الأورع، وفيما يدق حكمه ويخاف فيه الاشتباه الأعلم، ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود، فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال، حتى يكمل في الناس ما لابد لهم منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها»[1].

ثم قال: «والمهم في هذا الباب معرفة الأصلح، وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية، ومعرفة طريق المقصود، فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر. فلهذا لما غلب على أكثر الملوك قصد الدنيا، دون الدين، قدموا في ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد، وكان من يطلب رئاسة نفسه، يؤثر تقديم من يقيم رئاسته[2] .. فإذا كان هذا هو المقصود، فإنه يتوسل إليه بالأقرب فالأقرب، وينظر إلى الرجلين، أيهما كان أقرب إلى المقصود ولي»[3].

فانظر إلى هذا الربط الشديد بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، وكيف تكون مقاصد الشريعة ضابطة لمقاصد المكلفين وقوانين الولاية وشؤون الدولة

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص١٨-١٩، ٢١، ٢٤-٢٦. منهاج السنة، ج١، ص٥٥١.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٣١.

الإسلامية.

٧ - ينظر ابن تيمية إلى شرعية الحكومة في الدولة من خلال المقـدرة علـى ممارسة السلطة، التي هي ضرورية للبشر في حيـاتهم الاجتماعيـة الـتي يجـب أن يسودها التضامن والبعد عن الأنانية، فكل فعل يحتاج إلى قـوة ومقـدرة، وهـذا ينطبق على الدولة[١].

لكن هل تنعقد الإمامة بالقهر والغلبة ؟ لقد نظر ابن تيمية إلى ذلك معمـلا مقاصد الشريعة في هذه المسألة، وموازنا بين المصالح والمفاسد، لا سيما إذا كان هذا الإمام من أئمة الجـور الـذي يخشـى مـن الخـروج عليـه حصـول المفاسـد العظيمة الراجحة على مصلحة قتاله ومنازعته، فيذكر أن هـؤلاء الذيـن تولـوا بهذه الطريقة، إذا كان لهم سلطان وقدرة يقدرون بها على مقاصد الولاية، مـن إقامة الحدود، وقسم الأموال، وتوليه الولايات، وجهـاد العـدو، وإقامـة الحـج والأعياد والجمع، وغير ذلك من مقاصد الولايات، فـالواجب في الواحـد مـن هؤلاء ونوابهم وغيرهم أن يطاع في غير معصية الله، فيشـارك فيمـا يفعلـه مـن طاعة الله، فيغزى معه الكفـار، ويصلـى معـه الجمعـة والعيـدان، ويحـج معـه، ويعاون في إقامة الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيعاونون على البر والتقوى، ولا يعاونون على الإثم والعدوان[٢].

وفي حكم الخروج على أئمة الجور يقول: «من أصبول أهل السنة والجماعة لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة وترك القتال في الفتنة . وجماع ذلـك داخـل في القاعدة العامة، فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسـد والحسنات والسيئات أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منهـا فيمـا إذا ازدحمـت المصـالح والمفاسـد، وتعارضت المصالح والمفاسد، فإن الأمـر والنهـي وإن كـان متضمنـا لتحصيـل

---

(١) حسين سيد، الدولة والإصلاح، ص٤٨٧.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج١، ص٥٤٧.

مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأمورا به، بل يكون محرما إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته[1].

لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلم هؤلاء بدون قتال ولا فتنة، فيدفع أعظم الفسادين بالتزام أدناهما، ولعله لا يكاد يعرف طائفة خرجت على ذي سلطان، إلا وكان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي أزالته»[2].

فابن تيمية في هذه المسألة راعى مقصد الشريعة في حفظ دماء المسلمين ودينهم، ووازن بين المصالح والمفاسد وراعى الظروف السياسية في عصره التي كانت تقتضى عدم الخروج على حكومة تقف أمام التتار والصليبيين لحماية الإسلام والمسلمين، ولو اختلت بعض الشروط والصفات التي يجب توافرها في الحاكم، وليس هذا تزلفا منه لحكومة أو تقية، ولكنه انبعث في ذلك من صميم مصلحة الإسلام ومن نظره إلى مصالح الأمة البعيدة، وإلى حماية البلاد والعباد، ومن إخلاصه لدينه وربه[3].

تقوم الدولة في الإسلام كما يرى ابن تيمية بعمل يؤدي إلى جلب المصالح ودرء المفاسد، وإلى إقامة العدل والقسط في حقوق الله وحقوق العباد، ولتكون كلمة الله هي العليا، وليكون الدين كله لله[4].

ومن أجل ذلك فما تمارسه الدولة من وظائف وأعمال فهو إما راجع إلى الدين وإما إلى الدنيا، فما كان مرجعه إلى الدين فينبغي أن ينضبط بذلك، ولا

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص١٢٩.
(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٣، ص٣٩١.
(٣) انظر: محمد المبارك، الدولة ونظام الحسبة، ص٤٩.
(٤) المصدر نفسه، ص٥٣.

يجوز أن تتجاوز الحدود الشرعية والقوانين الربانية بحجة السياسة، وأما ما كان مرجعه إلى الدنيا فمرجعه إلى مصلحة العباد وما تعارفوا عليه بشرط أن لا يكون له حد شرعي، ولا يناقض مقصدا أو قاعدة شرعية.

يوضح ذلك قول ابن تيمية: «جلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات، التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي. فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر.

وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه وربما قدم على المصالح المرسلة كلاما بخلاف النصوص، وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعا، بناء على أن الشرع لم يرد بها، ففوت واجبات ومستحبات، أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه»[1].

فهو يرى أن المصالح لابد أن ينظر إليها من منظور الشرع وبميزان المقاصد الشرعية، وليس من منظور الأغراض الشخصية، وميزان الشهوات الآدمية. وقد سبق تفصيل القول في ذلك عند المصالح والمفاسد. ويقول أيضا: «عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حد في الشرع، فقد يدخل في ولاية القضاء في بعض الأمكنة والأزمنة ما يدخل في ولاية الحرب في مكان وزمان آخر، وبالعكس،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص٣٤٣-٣٤٤.

وكذلك الحسبة وولاية المال.

وجميع هذه الولايات هي في الأصل ولاية شرعية ومناصب دينية، فأي من عدل في ولاية من هذه الولايات فساسها بعلم وعدل وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان فهو من الأبرار الصالحين، وأي من ظلم وعمل فيها بجهل فهو من الفجار الظالمين»[1].

من كل ما سبق يتضح لنا علاقة المقاصد بالسياسة الشرعية، وألخص ذلك على النحو التالي:

١ - أن مقاصد الشريعة هي هدف السياسة وقبلتها وغايتها[2]. وهي زبدتها وخلاصتها ومعقد آمالها، والروح التي تسري فيها، فقد رأينا كيف أن وظائف الحاكم والدولة إنما هي لحراسة الدين والدنيا، وإصلاح أمور العباد في المعاش والمعاد، حيث إن أكثر من كتبوا في السياسة ونظام الحكم يذكرون أن هذا النظام له غايتان:

الأولى: حراسة الدين الإسلامي.

الثانية: إقامة المصالح الدنيوية على مقتضى ومنهج هذا الدين ومقاصده ووفقا لأحكامه وتشريعاته[3]، فالسياسة الشرعية كما بين ابن تيمية مقصودها حفظ الدين الذي هو حق الله سبحانه، وحفظ حقوق العباد المتمثلة في حفظ دمائهم وعقولهم وأعراضهم وأموالهم[4].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص٦٨. السياسة الشرعية، ص٣٤-٣٧، ٥٧.

(٢) انظر: محيي الدين قاسم، السياسة الشرعية، ص٨٣، ٨٥، ١٣٨. فؤاد عبد المنعم، ابن تيمية والولاية السياسية، ص ١٩٩، ٢٠٧.

(٣) فوزي خليل، دور أهل الحل والعقد، ص٢٧٦-٢٧٧. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٥١-٥٢. الجويني، الغياثي، ص١٨٣ وما بعدها. ابن خلدون، المقدمة، ص١٩٠-١٩١.

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص٦٣ وما بعدها.

٢ - أن مقاصد الشريعة تمثل ضابطا لأحكام السياسة بحيث تبقى دائما تحت مظلة الشريعة وفيئها وكنفها، فتكبح جماح من أراد أن يستغلها للخروج عن أحكام الدين بحجة السياسة والمصلحة.

وقد رأينا ذلك عندما قيد ابن تيمية إعمال السياسة بشرط عدم ورود حظر ومنع شرعي، حتى في الولايات الدنيوية التي مرجعها إلى الأعراف والعادات، وبالتالي فإن الإلمام بالمقاصد الشرعية شرط لمنصب الولاية والحكم.

٣ - تمثل السياسة الشرعية دورا هاما في بيان يسر الشريعة الإسلامية ومراعاتها لمصالح الخلق وسعتها وشمولها وصلاحها لكل عصر ومصر، وذلك برجوع بعض طرقها وأساليبها إلى حاجات الناس وعاداتهم وما يجد من تطورات علمية، وطرق سياسية حديثة، كما هو مشاهد اليوم في الانتخابات والترشيحات وتعيين الحكومات، مما يوافق أصول الشريعة ولا يتعارض ولا يتناقض معها.

٤ - تمثل السياسة الشرعية طريقا ومنهجا سويا في تنزيل مقاصد الشريعة على الواقع، ومراعاة الظروف المتغيرة، والموازنة بين المصالح والمفاسد المتزاحمة والمتعارضة[(١)].



(١) وانظر: ابن القيم، الطرق الحكمية، ص٤-٥.

الفصل الرابع

تطبيقات فقهية على حفظ المقاصد عند ابن تيمية

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حفظ الضروريات.

المبحث الثاني: حفظ الحاجيات.

المبحث الثالث: حفظ التحسينيات.

تمهيد
لابد منه

يغلب على ابن تيمية أنه ينظر إلى مقاصد الشريعة على أنها جلب للمصالح ودرء للمفاسد، فدائماً ينظر إلى وجه المصلحة ووجه المفسدة، أي أن حفظ مقاصد الشريعة بحسب نظره من جانبين: الوجود والعدم. وبتعبير آخر: بجلب المصلحة وتعطيل المفسدة.

فتراه في شرح الحديث الإلهي: (يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً،... فاستهدوني أهدكم ... فاستطعموني أطعمكم ... فاستكسوني أكسكم ... فاستغفروني أغفر لكم ...)[1] الحديث. يحلله ويشرحه تحليلاً مصلحياً مقاصديا إذ يقول: «لما ذكر في أول الحديث ما أوجبه من العدل وحرمه من الظلم على نفسه وعلى عباده، ذكر بعد ذلك إحسانه إلى عباده مع غناه عنهم وفقرهم إليه، وأنهم لا يقدرون على جلب منفعة لأنفسِهم ولا دفع مضرة، إلا أن يكون هو الميسر لذلك، وأمر العباد أن يسألوه ذلك وأخبر أنهم لا يقدرون على نفعه ولا ضره، مع عظم ما يوصل إليهم من النعماء، ويدفع عنهم من البلاء. وجلب المنفعة ودفع المضرة إما أن يكون في الدين أو في الدنيا، فصارت أربعة أقسام: الهداية والمغفرة، وهما جلب المنفعة ودفع المضرة في الدين.

والطعام والكسوة، وهما جلب المنفعة ودفع المضرة في الدنيا.

---

(١) مسلم، صحيح مسلم، ج٤، ص١٩٩٤ ١٩٩٥. الترمذي، سنن الترمذي، ج٤، ص ٦٥٦ ٦٥٧.

وإن شئت قلت الهداية والمغفرة يتعلقان بالقلب الذي هو ملك البدن. وهو الأصل في الأعمال الإرادية. والطعام والكسوة يتعلقان بالبدن، والطعام لجلب المنفعة واللباس لدفع مضرته. وافتتح الأمر كله بالهداية، فإنها وإن كانت الهداية النافعة هي المتعلقة بالدين، فكل أعمال الناس تابعة لهداية الله إياهم»[1].

وبمثل هذه النظرة المقاصدية العميقة النظر، الملتقطة من النصوص الدرر يحلل قوله تعالى: ﴿ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ * وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ ﴾ [سورة الشعراء: الآيات٧٨ - ٨٢].

فيقول: «إن الإنسان يحتاج إلى جلب المنفعة لقلبه وجسمه، ودفع المضرة عن ذلك، وهو أمر الدين والدنيا.

١ - فمنفعة الدين الهدى، ومضرته الذنوب، ودفع المضرة المغفرة، ولهذا جمع بين التوحيد والاستغفار في مواضع متعددة.

٢ - ومنفعة الجسد الطعام والشراب، ومضرته المرض، ودفع المضرة الشفاء»[2].

وسبق لنا أنه كثيراً ما يكرر: «إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها».

فإذا أدركنا أن ابن تيمية ينظر إلى حفظ المقاصد نظرة ثنائية تلازمية من جانب الوجود والعدم على حد سواء، بتحصيل المصالح وتعطيل المفاسد فهم سر قوله: «بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك بل المصالح في جلب المنافع وفي

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٨، ص ١٧٠ ١٧١. مختصر الفتاوى المصرية، ص ١٢١ ١٢٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٦، ص ٢٠٦.

دفع المضار، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين، وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي، فمن قصر المصالح على العقوبات، التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقد قصر»[1].

وقد تقدم ما يتعلق بهذا الكلام من استدراكه على الأصوليين حصرهم المقاصد فيما يرجع إلى حفظ الأمور الظاهرة دون الباطنة.

فهو يعتبر أن الأصل في حفظ المقاصد يكون من جانب الوجود، وأن حفظها من جانب العدم إنما هو تابع ومكمل، فالجانب الأول مقصود أصلاً، والجانب الثاني مقصود تبعاً، وهذه نظرة عميقة منه لم يسبق إليها، فهي من إبداعاته في علم المقاصد.



(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص ٣٤٣.



المبحث الأول

حفظ الضروريات

أشار ابن تيمية إلى تعريف الضروريات في خلال كلامه بإلماحات وتنبيهات أقبض منها قبضات، لأستخلص منها تعريف الضروريات.

يقول: «الرسالة ضرورية للعباد، لا بد لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء، والرسالة روح العالم ونور حياته، فأي صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور؟ ... والكافر في ظلمات الكفر والشرك غير حي، وإن كانت حياته بهيمية، فهو عادم الحياة الروحانية العلوية ...

وإذا لم يحصل للعبد نور الرسالة وحياتها مات قلبه موتاً لا ترجى الحياة معه أبداً، أو شقي شقاوة لا سعادة معها أبداً ...»[1] ويقول: «والرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة فكذلك لا صلاح له في معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة»[2].

ويقول: «ولولا حب الغذاء لما أكل الناس ففسدت أبدانهم، ولولا حب النساء لما تزوجوا فانقطع نسلهم»[3].

فيمكن أن يستخلص من كلامه تعريف للضروريات وهو:

ما لابد منها في صلاح العباد في المعاش والمعاد، بحيث إذا فاتت وانمحت شقوا شقاوة لا سعادة معها في الدنيا ولا في الآخرة، وتلاشى دينهم وفسدت أبدانهم وانقطع نسلهم.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ٩٣ ٩٧، ج١٤، ص ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٩٩ ١٠١.

(٣) المصدر نفسه، ج١٠، ص ٦٠٧، ١٩٤، ج١، ص٥.

المطلب الأول

حفظ الدين

إن ابن تيمية يعتبر أعظم المقاصد ضرورة وأهمية وحفظا الدين فيقول: «إذا كان من يقضي بين الناس في الأموال والدماء والأعراض - إذا لم يكن عادلا - كان في النار، فكيف بمن يحكم في الملل والأديان وأصول الإيمان، والمعارف الإلهية، والمعالم الكلية، بلا علم ولا عدل؟ كحال أهل البدع والأهواء»[1].

وفي الآية: ﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُواْ عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴾ [سورة المطففين، الآيات: ١ - ٣]. يقول: «وأين البخس في الأموال من البخس في العقول والأديان»[2]. ويعتبر حفظ النفس والنسل مكملين لحفظ الدين[3].

ويؤكد ذلك إنكاره على الصوفية الذين لا يسألون الله جلب المنافع، ودفع المضار، حتى طلب الجنة والاستعاذة من النار، ودخل كثير منهم في الرهبانية، وخرج عن الشريعة، حتى تركوا من الأكل والشرب واللباس والنكاح ما يحتاجون إليه، وما لا تتم مصلحة دينهم إلا به[4].

---

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج١، ص٢٢.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٣٨٢.

(٣) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج١، ص٧٧.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص ٧١٥. الاستقامة، ج٢، ص ١٣٤ ١٣٥.

الفرع الأول

حفظ الدين من جانب الوجود، أو بجلب المصلحة

قبل أن أضرب بعض الأمثلة والنماذج التطبيقية عنده على حفظ الدين من الناحية النظرية، أحب أن أبين بعض الجوانب العملية التي تبين اهتمامه بالدين، وهذا يتمثل في جانبين:

الأول: مؤلفاته وكتبه.

والثاني: جهاده ودعوته.

أما مؤلفاته فقد ألف في العقيدة وعلم التوحيد كثيراً من المؤلفات مثل:

١ - درء تعارض العقل والنقل.

٢ - منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية.

٣ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح.

٤ - اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم.

٥ - الاستقامة.

٦ - النبوات.

٧ - الصارم المسلول على شاتم الرسول.

٨ - بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية.

وغير ذلك الكثير من الرسائل والقواعد المبثوثة في كتابه مجموع الفتاوى، لا سيما من المجلد الأول إلى المجلد الثالث عشر.

وأما جهاده ودعوته، فقد كان ضد أهل البدع والخرافات والمذاهب

المنحرفة والحركات الهدامة ومحاربة العقائد والأعمال الشركية ومواجهة النصرانية[1].

وقد تقدم عند التعريف به بعض الغزوات والمعارك التي خاضها.

أما حفظ الدين من جانب الوجود من الناحية النظرية فيمكن أن يوضح من خلال الأمور التالية:

أولاً: الإيمان بالله ومحبته وتكبيره ومعرفة أسمائه وصفاته:

١ - يقول ابن تيمية: «الدين القائم بالقلب من الإيمان علماً وحالا هو الأصل، والأعمال الظاهرة هي الفروع وهي كمال الإيمان. فالدين أول ما يبنى من أصوله ويكمل بفروعه، كما أنزل الله بمكة أصوله من التوحيد والأمثال التي هي المقاييس العقلية، والقصص والوعد والوعيد، ثم أنزل بالمدينة - لما صار له قوة - فروعه الظاهرة من الجمعة والجماعة، والأذان والإقامة والجهاد والصيام وتحريم الخمر والزنا والميسر، وغير ذلك من واجباته ومحرماته.

فأصوله تمد فروعه وتثبتها، وفروعه تكمل أصوله وتحفظها، فإذا وقع فيه نقص ظاهر فإنما يقع ابتداء من جهة فروعه»[2].

٢ - يذكر ابن تيمية أن كمال محبة العبد لله يكون بثلاثة أمور:

أ. تكميل هذه المحبة. ب. تفريعها. ج. دفع ضرها.

فتكميلها: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، فإن محبة الله ورسوله لا يكتفي منها بأصل الحب، بل لابد أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما.

---

(١) عبد الرحمن عبد الخالق، ابن تيمية والعمل الجماعي. لمحات من حياة ابن تيمية، ص ٣٩ ٤٢، ابن تيمية، الأموال المشتركة، ص ١٨ ١٩. ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص٧، ١٢٢ ١٢٤.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص ٣٥٥، ٣٥٦.

وتفريعها: أن يحب المرء، لا يحبه إلا لله.

ودفع ضدها: أن يكره ضد الإيمان أعظم من كراهته الإلقاء في النار[1].

٣ - يقول ابن تيمية: «من المعلوم أن تكبير الله مشروع ليلة الفطر وأيام الأضحى عقب الصلوات، وعند السعي بين الصفا والمروة وعند الحرب، وعندما يصعد الإنسان نشزا من الأرض، وعند الأذان، وفي أثناء الصلاة، وغير ذلك». وبعد أن ذكر الأدلة على ذلك قال: «التكبير شرع أيضا لدفع العدو من شياطين الإنس الجن، والنار التي هي عدو لنا، وهذا كله يبين أن التكبير مشروع في المواضع الكبار، لكثرة الجمع، أو لعظمة الفعل، أو لقوة الحال، أو نحو ذلك من الأمور الكبيرة، ليبين أن الله أكبر، وتستولي كبرياؤه في القلوب على كبرياء تلك الأمور الكبار، فيكون الدين كله لله، ويكون العباد له مكبرون، فيحصل لهم مقصودان، مقصود العبادة بتكبير قلوبهم لله، ومقصود الاستعانة بانقياد سائر المطالب لكبريائه، ولهذا شرع التكبير على الهداية والرزق والنصر، لأن هذه الثلاث أكبر ما يطلبه العبد، وهي جماع مصالحه، والهدى أعظم من الرزق والنصر، لأن الرزق والنصر قد لا ينتفع بهما إلا في الدنيا، وأما الهدى فمنفعته في الآخرة قطعاً، وهو المقصود بالرزق والنصر، فخص بصريح التكبير، لأنه أكبر نعمة الحق، وذلك دونه، فوسع الأمر فيهما بعموم ذكر اسم الله»[2].

٤ - يقرر ابن تيمية عشرات المرات أن الله سبحانه إنما أرسل الرسل وأنزل الكتب ليُعبد الله وحده لا شريك له، ولا يجعل مع الله إلهاً آخر، وأن عبادة الله وحده هي أصل الدين والتوحيد، ثم يستدل على ذلك باستقراء

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص ٢٠٦.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٤، ص ٢٢٨ ٢٣٠، ج١٠، ص ١٩٦.

الآيات والأحاديث الكثيرة كعادته[1]. وبعد أن ذكر أن العلم بأسماء الله وصفاته أصل الدين وأساس الهداية، وأفضل وأوجب ما اكتسبته القلوب، وحصلته النفوس، وأدركته العقول، قال: «معرفة رب العالمين غاية المعارف، وعبادته أشرف المقاصد، والوصول إليه غاية المطالب، بل هذا خلاصة الدعوة النبوية، وزبدة الرسالة الإلهية»[2].

ثانياً: الاعتصام بالدين وتعلمه والدعوة إليه:

١ - يقول رحمه الله: «الرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح في آخرته إلا باتباع الرسالة، فكذلك لا صلاح له في معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة، فإن الإنسان مضطر إلى الشرع، فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما ينفعه، وحركة يدفع بها ما يضره. والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه وما يضره، والشرع نور الله في أرضه وعدله بين عباده، وحصنه الذي من دخله كان آمناً. وليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس، فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم، فإن الحمار والجمل يميز بين الشعير والتراب، بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده، كنفع الإيمان والتوحيد، والعدل والبر والتصدق والإحسان، والأمانة والعفة، والشجاعة والحلم، والصبر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصلة الأرحام وبر الوالدين، والإحسان إلى المماليك والجار، وأداء الحقوق، وإخلاص العمل لله والتوكل عليه، والاستعانة به والرضا بمواقع القدر به، والتسليم لحكمه والانقياد لأمره، وموالاة أوليائه ومعاداة أعدائه، وخشيته في الغيب والشهادة،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١، ص ٨٦. ج٢، ص٢٦٤، ٣٦٩. ج٣، ص ٣٩٥، ص١٥٠، ١٥٩، ج١١، ص٤٩٧. ج١٤، ص١٤. منهاج السنة، ج١، ص٣١٩. ج٥، ص ٣٢٥. اقتضاء الصراط المستقيم، ص ٤٤٦- ٤٤٧. الجواب الصحيح، ج١، ص١١ ١٣، ص١٥٥ ١٥٧.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٥، ص ٦-٧. ج٢، ص ١٣.

والتقرب إليه بأداء فرائضه واجتناب محارمه، واحتساب الثواب عنده، وتصديقه وتصديق رسله في كل ما أخبروا به، وطاعته في كل ما أمروا به، مما هو نفع وصلاح للعبد في دنياه وآخرته، وفي ضد ذلك شقاوته ومضرته في دنياه وآخرته. ولولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد، فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف منة عليهم، أن أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبين لهم الصراط المستقيم، ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم بل أشر حالا منها، فمن قبل رسالة الله واستقام عليها فهو من خير البرية، ومن ردها وخرج عنها فهو من شر البرية، وأسوأ حالا من الكلب والخنزير والحيوان البهيم. والدنيا كلها ملعونة، ملعون ما فيها إلا ما أشرقت عليه شمس الرسالة وأسس بنيانه عليها، ولا بقاء لأهل الأرض إلا ما دامت آثار الرسل موجودة فيهم، فإذا درست آثار الرسل من الأرض وانمحت بالكلية خرّب الله العالم العلوي والسفلي وأقام القيامة. وليست حاجة أهل الأرض إلى الرسل كحاجتهم إلى الشمس والقمر والرياح والمطر، ولا كحاجة الإنسان إلى حياته، ولا كحاجة العين إلى ضوئها، والجسم إلى الطعام والشراب، بل أعظم من ذلك وأشد حاجة من كل ما يقدر ويخطر بالبال»[1].

ويقسم ابن تيمية المأمور به والمنهي عنه ثلاثة أقسام: عقلي وملّي وشرعي.

فالعقلي: ما اتفق عليه أهل العقل من بني آدم. والملي: ما اتفق عليه أهل الملل والكتب المنزلة. والشرعي: ما اختص به أهل الشريعة القرآنية، وهم أمة محمد ﷺ.

ووجه القسمة: أن جميع بني آدم العقلاء لابد لهم من أمور يأمرون بها وأمور ينهون عنها، فإن مصلحتهم لا تتم بدون ذلك، ولا يمكن أن يعيشوا في

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ٩٩ ١٠١. وانظر ج٣، ص ١١٤ ١١٥. ج١، ص٥، ٢٠ ٣٢، الصارم المسلول، ج٢، ص ٤٥٩.

الدنيا، بل ولا يعيش الواحد منهم لو انفرد بدون أمور يفعلونها، تجلب لهم المنفعة، وأمور ينفونها تدفع عنهم المضرة، بل سائر الحيوان لا بد فيه من قوتي الاجتلاب والاجتناب، ومبدأهما الشهوة والنفرة، والحب والبغض، فالقسم المطلوب هو المأمور به، **والقسم المرهوب هو المنهي عنه.**

فالقسم الأول: الطاعات العقلية التي اتفق العقلاء على مدحها مثل الصدق والعدل وأداء الأمانة والإحسان إلى الناس بالمال والمنافع ... فهذه الطاعات والعبادات العقلية قسمان:

أحدهما: ما هو نوع واحد لا يختلف أصلا، كالعلم والصدق، وهما تابعان للحق الموجود.

والثاني: ما هو جنس تختلف أنواعه، كالعدل وأداء الأمانة، والصلاة والصوم، وهذه تابعة للحق المقصود، ولهذا لم تختلف الشرائع في جنس العلم والصدق كما اختلفت في جنس العدل، وأما جنس العبادات كالصلاة والصيام والنسك... فهذا مختلف اختلافاً كثيراً.

القسم الثاني: الطاعات الملية من العبادات وسائر المأمور به، والتحريمات مثل الشرك بالله. وهذا القسم هو الذي حضت عليه الرسل، ووكدت أمره، وهو أكبر المقاصد بالدعوة.

والقسم الثالث: الطاعات الشرعية التي تختص بشريعة القرآن، تكملة وتتميم لهذا القسم الثاني، فإن الأول كالمقدمات، والثالث كالمعقبات، وأما الثاني فهو المقصود بخلق الناس، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾. [سورة الذاريات، الآية: ٥٦]. وهذا مثل: الصلوات الخمس، وخصائص صوم شهر رمضان، وحج البيت، وفرائض الزكوات[١].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٦٦-٧١.

٢ - بعد أن ذكر ابن تيمية أن النفوس أحوج إلى معرفة ما جاء به الرسول ﷺ، واتباعه منها إلى الطعام والشراب، فإن هذا إذا فات حصل الموت في الدنيا، وذاك إذا فات حصل العذاب، قال: «فحق على كل أحد بذل جهده واستطاعته في معرفة ما جاء به وطاعته. ثم ذكر أن علماء النقل والنقاد، بعلم الرواية والإسناد، سافروا في ذلك إلى البلاد، وهجروا فيه لذيذ الرقاد، وفارقوا الأموال والأولاد، وأنفقوا فيه الطارف والتلاد[1]، ... وتوسد أحدهم التراب، وترك لذيذ الطعام والشراب، وترك معاشرة الأهل والأصحاب، والتصبر على مرارة الاغتراب، ومقاساة الأهوال الصعاب، وأن هذا أمر حببه الله إليهم وحلاه ليحفظ بذلك دينه ... كما حبب إلى أهل القتال الجهاد بالنفس والمال حكمة من الله يحفظ بها الدين»[2].

٣ - يقرر رحمه الله أن بيان دين الإسلام بالعلم، وبيان أن ما خالفه ضلال وجهل هو تثبيت لأصل دين الإسلام، واجتناب لأصل غيره من الأديان[3].

الفرع الثاني
حفظ الدين من جانب العدم، أو بتعطيل المفسدة

أولاً: التحذير من الشرك والرياء:

يذكر ابن تيمية أن الدين الحق هو تحقيق العبودية لله بكل وجه، وهو تحقيق محبة الله بكل درجة، وبقدر تكميل العبودية تكمل محبة العبد لربه، وتكمل محبة الرب لعبده، وبقدر نقص هذا يكون نقص هذا، فكل عمل أريد به غير الله لم

---

(١) أي المال الحديث والقديم. انظر: إبراهيم أنيس وجماعة، المعجم الوسيط، ج٢، ص ٥٥٥.
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١، ص ٥ ٨.
(٣) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج١، ص٧٧.

يكن لله، وكل عمل لا يوافق شرع الله لم يكن لله، بل لا يكـون لله إلا مـا جمـع الوصفين، أن يكون لله وأن يكون موافقاً لمحبة الله ورسوله.

وهذا الأصل هو أصل الدين، وبحسب تحقيقه يكـون تحقيـق الديـن، وهـو قطب الدين الذي تدور عليه رحاه. ثم يذكر أن الشرك غـالب علـى النفـوس، فلا بد من الحذر منه، وفي الحديث (ما ذئبان جائعان أرسلا في زريبة غنم بأفسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه)[1]. يقول ابن تيمية: «فبين ﷺ أن الحرص على المال والشرف في فساد الدين لا ينقص عن فساد الذئبين الجـائعين لزريبة الغنم ... ومن لم يكن خالصاً لله عبدا له قد صار قلبه معبداً لربه وحده لا شريك له، بحيث يكون الله أحب إليه من كـل مـا سـواه، ويكـون ذليـلا لـه خاضعاً، وإلا استعبدته الكائنات، واستولت علـى قلبـه الشـياطين، وكـان مـن الغاوين إخوان الشياطين، وصار فيه من السوء والفحشاء ما لا يعلمـه إلا الله، وهذا أمر ضروري لا حيلة فيه، فالقلب إن لم يكن حنيفاً مقبلا على الله معرضاً عما سواه وإلا كان مشركاً»[2].

ثانيا: محاربة المرتدين:

١- يقول ابن تيمية: «يجب على الإنسان أن يأمر بـالصلاة كـل مـن يقـدر على أمره، إذا لم يقم به غيره، فـإن لم يـأمره عـزّر تعزيـر بليغـاً، ولم يسـتحق أن يكون من جند المسلمين، ويأمر زوجته ويحضها بالرغبة والرهبـة، فـإن أصـرت على ترك الصلاة طلقها على الصحيح. ومن ترك الزكاة أخذت منـه قهـراً،... ومن عرف حاله فينبغي أن يهجره، فلا يسلم عليه، ولا يجيـب دعوتـه، ويوبخـه ويغلظ عليه حتى يقيم الصـلاة ويؤتـي الزكـاة. ولا نفقـة للزوجـة مـدة تركهـا الصلاة. وإذا هجرها وامتنع من وطئها كان مُحسناً ... وكل طائفة ممتنعـة عـن

(١) الترمذي، سنن الترمذي، ج٤، ص ٨٨. وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص ٢١٣ ٢١٧.

شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المعلومة يجب قتالها، ولو تشهدوا، مثل أن لا يصلوا، أو لا يزكوا، أو لا يصوموا، أو لا يحجوا البيت، أو قالوا: نفعل هذا ولا ندع الخمر، ولا الزنا، أو الربا والفواحش، أو لا نجاهد، أو لا نضرب الجزية على أهل الذمة، أو نحو ذلك، قوتلوا حتى يكون الدين كله لله»[1].

٢ - جاء في الصارم المسلول: أما انتهاك عرض رسول الله ﷺ فإنه مناف لدين الله بالكلية فإن العرض متى انتهك سقط الاحترام والتعظيم، فسقط ما جاء به من الرسالة، فبطل الدين، فقيام المدحة والثناء عليه والتعظيم والتوقير له قيام الدين كله، وسقوط ذلك سقوط الدين كله، وإذا كان كذلك وجب علينا أن ننتصر له ممن انتهك عرضه، والانتصار له بالقتل، لأن انتهاك عرضه انتهاك لدين الله[2].

والطاعن في الرسول ﷺ قد حارب الله ورسوله، ويسعى في الأرض فساداً، لأن الفساد نوعان:

فساد الدنيا من الدماء والأموال والفروج. وفساد الدين.

والذي يسب الرسول ﷺ ويقع في عرضه يسعى ليفسد على الناس دينهم، ثم بواسطة ذلك يفسد عليهم دنياهم، وسواء فرضنا أنه أفسد على أحد دينه أو لم يفسد، فمن سعى ليفسد أمر الدين فقد سعى في الأرض فساداً وإن خاب سعيه. والطعن في الدين وتقبيح حال الرسول ﷺ في أعين الناس وتنفيرهم عنه من أعظم الفساد، كما أن الدعاء إلى تعزيره وتوقيره من أعظم الصلاح، والفساد ضد الصلاح، فكما أن كل قول أو عمل يحبه الله فهو من الصلاح، فكل قول أو عمل يبغضه الله فهو من الفساد. وأيضاً، فإن الساب انتهك حرمة الرسول ﷺ وغض قدره، وآذى الله ورسوله وعباده المؤمنين، وجرأ النفوس

---

(١) ابن تيمية، مختصر الفتاوى المصرية، ص ١٦٧. مجموع الفتاوى، ج٢٢، ص ٥٠ ٥١.

(٢) ابن تيمية، الصارم المسلول، ج٢، ص ٣٩٧.

الكافرة على اصطلام أمر الإسلام، وطلب إذلال النفوس المؤمنة وإزالة عز الدين وإسفال كلمة الله، وهذا من أبلغ السعي فساداً. والإفساد قد يكون باليد وقد يكون باللسان، وما يفسده اللسان من الأديان أضعاف ما تفسده اليد، كما أن ما يصلحه اللسان من الأديان أضعاف ما تصلحه اليد، فثبت أن محاربة الله ورسوله باللسان أشد، والسعي في الأرض لفساد الدين باللسان أوكد، فهذا الساب لله ورسوله أولى باسم المحارب المفسد من قاطع الطريق[1].

٣ - في جواب عن سؤال من زعم أن آدم عليه الصلاة والسلام إنما سمي إنساناً لأنه للحق تعالى بمنزلة إنسان العين من العين، الذي يكون به النظر، وغير ذلك من الأمور الشركية: قال ابن تيمية: «وهكذا هؤلاء الاتحادية، فرؤوسهم هم أئمة كفر يجب قتلهم، ولا تقبل توبة أحد منهم، إذا أخذ قبل التوبة، فإنه من أعظم الزنادقة، الذين يظهرون الإسلام، ويبطنون أعظم الكفر، وهم الذين يفهمون قولهم، ومخالفتهم لدين المسلمين، ويجب عقوبة كل من انتسب إليهم، أو ذب عنهم، أو أثنى عليهم، أو عظم كتبهم، أو عرف بمساعدتهم ومعاونتهم، أو كره الكلام فيهم، أو أخذ يعتذر لهم بأن هذا الكلام لا يدري ما هو، وأمثال هذه المعاذير، التي لا يقولها إلا جاهل أو منافق، بل تجب عقوبة كل من عرف حالهم، ولم يعاون على القيام عليهم، فإن القيام على هؤلاء من أعظم الواجبات، لأنهم أفسدوا العقول والأديان، على خلق كثير من المشايخ والعلماء والملوك والأمراء، وهم يسعون في الأرض فساداً، ويصدون عن سبيل الله، فضررهم في الدين أعظم من ضرر من يفسد على المسلمين دنياهم، ويترك دينهم كقطاع الطريق وكالتتار الذين يأخذون منهم الأموال، ويبقون لهم دينهم ... »[2].

---

(١) ابن تيمية، الصارم المسلول، ج٣، ص ٧٣٢ - ٧٣٥.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢، ص ١٢١ ١٣٢.

ثالثاً: التحذير من الابتداع ومحاربة المبتدعين:

مقدمة تشتمل على الأمور التالية:

١- يعرف ابن تيمية البدعة بأنها: ما خالفت الكتاب والسنة أو إجماع السلف من الاعتقادات والعبادات[١].

أو هي: ما لم يشرعه الله من الدين. فكل من دان بشيء لم يشرعه الله فذاك بدعة، وإن كان متأولا فيه[٢].

٢- **والبدع نوعان**: نوع في الأقوال والاعتقادات، ونوع في الأفعال والعبادات، وهذا الثاني يتضمن الأول، كما أن الأول يدعو إلى الثاني[٣].

ومثال الأول: كأقوال الخوارج والروافض والقدرية والجهمية.

ومثال الثاني: كمن يتعبدون بالرقص والغناء في المساجد[٤].

٣- والبدعة لا تكون حقا محضاً، إذ لو كانت كذلك لكانت مشروعة، ولا تكون مصلحتها راجحة على مفسدتها، إذ لو كانت كذلك لكانت مشروعة، ولا تكون باطلا محضاً لا حق فيه، إذ لو كانت كذلك لما اشتبهت على أحد، وإنما يكون فيها بعض الحق وبعض الباطل[٥].

٤- في معرض رد ابن تيمية على الذين قد ينالون بعض حاجتهم وينسبون ذلك إلى أن للقبور والسحر نوع تأثير في الاستجابة لدعائهم يقول: «ليس كل سبب نال به الإنسان حاجته يكون مشروعاً بل ولا مباحاً، وإنما يكون مشروعاً إذا غلبت مصلحته على مفسدته، أما إذا غلبت مفسدته، فإنه لا يكون

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٨، ص ٣٤٦. نقض المنطق، ص٩١.

(٢) ابن تيمية، الاستقامة، ج١، ص٥، ١٣، ٤٢.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٢، ص٣٠٦.

(٤) المصادر نفسها.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٧، ص١٧٢

مشروعاً، بل محظوراً، وإن حصل به بعض الفائدة ويكفي المسلم أن يعلم أن الله لم يحرم شيئاً إلا ومفسدته محضة أو غالبة، وأما ما كانت مصلحته محضة أو راجحة فإن الله شرعه، إذ الرسل بعثت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها[1].

٥- ويقول: «جميع المبتدعات لابد أن تشتمل على شر راجح، على ما فيها من الخير، إذ لو كان خيرها راجحاً لما أهملته الشريعة، فنحن نستدل بكونها بدعة على أن إثمها أكبر من نفعها، وذلك هو الموجب للنهي».

٦- ويقول: «أنا أعلم كل بدعة حدثت في الإسلام، وأول من ابتدعها، وما كان سبب ابتداعها»[2].

وتظهر محاربة ابن تيمية للمبتدعين في الأمثلة التالية:

المثال الأول:

في سؤال له عن حكم الغيبة، أجاب بأن الشخص المعين يذكر ما فيه من الشر في مواضع، منها: أن يكون على وجه النصيحة للمسلمين في دينهم ودنياهم، وفي معنى هذا نصح الرجل فيمن يعامله ومن يوكله ويوصي إليه، ومن يستشهده، بل ومن يتحاكم إليه، وأمثال ذلك، وإذا كان هذا في مصلحة خاصة فكيف بالنصح فيما يتعلق به حقوق عموم المسلمين، من الأمراء والحكام والشهود والعمال: أهل الديوان وغيرهم؟ فلا ريب أن النصح في ذلك أعظم.

وإذا كان النصح واجبا في المصالح الدينية الخاصة والعامة: مثل نقلة الحديث الذين يغلطون أو يكذبون، ومثل أئمة البدع من أهل المقالات المخالفة

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ص١٧٧ – ١٧٨. اقتضاء الصراط المستقيم، ص٢٩١، ٣٩٨.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣، ص١٨٤.

للكتاب والسنة، أو العبادات المخالفة للكتاب والسنة، فإن بيان حالهم وتحذير الأمة منهم واجب باتفاق المسلمين، حتى قيل لأحمد بن حنبل: الرجل يصوم ويصلي ويعتكف، أحب إليك أو يتكلم في أهل البدع؟ فقال: إذا قام وصلى واعتكف فإنما هو لنفسه، وإذا تكلم في أهل البدع فإنما هو للمسلمين هذا أفضل. فبين أن نفع هذا عام للمسلمين في دينهم من جنس الجهاد في سبيل الله، إذ تطهير سبيل الله ودينه ومنهاجه وشرعته ودفع بغي هؤلاء وعدوانهم على ذلك واجب على الكفاية باتفاق المسلمين، ولولا من يقيمه الله لدفع ضرر هؤلاء لفسد الدين وكان فساده أعظم من فساد استيلاء العدو من أهل الحرب، فإن هؤلاء إذا استولوا لم يفسدوا القلوب وما فيها من الدين إلا تبعاً، وأما أولئك فهم يفسدون القلوب ابتداء.

فقوام الدين بالكتاب الهادي والسيف الناصر. والكتاب هو الأصل، ولهذا أول ما بعث الله رسوله أنزل عليه الكتاب، ومكث بمكة لم يأمره بالسيف حتى هاجر وصار له أعوان على الجهاد.

وأعداء الدين نوعان: الكفار والمنافقون، وقد أمر الله نبيه بجهاد الطائفتين في قوله: ﴿ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ﴾ [سورة التوبة، الآية: ٧٣]. فإذا كان أقوام منافقون يبتدعون بدعا تخالف الكتاب، ويلبسونها على الناس، ولم تبين للناس فسد أمر الكتاب وبدل الدين. وإذا كان أقوام ليسوا منافقين، لكنهم سماعون للمنافقين، قد التبس عليهم أمرهم حتى ظنوا أقوالهم حقاً، وهو مخالف للكتاب، وصاروا دعاة إلى بدع المنافقين فلا بد أيضاً من بيان حال هؤلاء، بل الفتنة بحال هؤلاء أعظم، فإن فيهم إيماناً يوجب موالاتهم، وقد دخلوا في بدع من بدع المنافقين التي تفسد الدين، فلا بد من التحذير من تلك البدع، وإن اقتضى ذكرهم وتعيينهم.

ولهذا وجب بيان حال من يغلط في الحديث والرواية، ومن يغلط في الرأي والفتيا، ومن يغلط في الزهد والعبادة، وإن كان المخطئ المجتهد مغفوراً له

خطؤه، وهو مأجور على اجتهاده، فبيان القول والعمل الذي دل عليه الكتاب والسنة واجب، وإن كان في ذلك مخالفة لقوله وعمله. ولا يحل للرجل أن يقفو ما ليس له به علم. ولا يحل له أن يتكلم في هذا الباب إلا قاصدا بذلك وجه الله تعالى، وأن تكون كلمة الله هي العليا، وأن يكون الدين كله لله[1].

المثال الثاني:

يرى ابن تيمية أن خلط مقالات أهل المنطق بالعلوم النبوية أدخل الفساد في العقول والأديان على كثير من الناس[2].

المثال الثالث:

يعتبر ابن تيمية أن الذين يعملون النار والإشارات مثل النبل والزعفران والمسك والجبة ليسوا من أولياء الله الصالحين، بل هم من أحزاب الشياطين، وهم يفسدون العقول والأديان والأعراض والنساء والصبيان[3].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص٢٣٠ - ٢٣٤. الرد على المنطقيين ص ٣٥٩.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٣١.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص٦٠٨.

المطلب الثاني

حفظ النفس

يعتبر ابن تيمية حفظ النفس في المرتبة الثانية بعد حفظ الدين. وفي نفس الوقت يأتي حفظ النفس عنده قبل حفظ العقل والنسل والمال.

فيقول: «الفساد إما في الدين، وإما في الدنيا، فأعظم فساد الدنيا: قتل النفوس بغير الحق ولهذا كان أكبر الكبائر بعد أعظم فساد الدين الذي هو الكفر. وأما فساد الدين فنوعان: نوع يتعلق بالعمل، ونوع يتعلق بمحل العمل[1]...

ويقول: «أمر الدماء أعظم وأخطر من أمر الأموال»[2].

ويقول: «الإنسان إذا فسدت نفسه أو مزاجه يشتهي ما يضره ويلتذ به، بل يعشق ذلك عشقاً يفسد عقله ودينه وخلقه وبدنه وماله»[3].

وقد سبق قوله أن المال مادة البدن، والبدن تابع للقلب والدين[4] . وما تقدم بيانه في حفظ الدين يبين استقرار هذا الاعتبار عند أبي العباس رحمه الله. وأنه راعى حفظ النفس من جانب الوجود والعدم في آن واحد.

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص ٧٦.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٦، ص١٩٢، ٢٤٩، ٣٥٦. ج٨، ص٢٣٤ فقه الكتاب والسنة، ص٢٠٩.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٣٤.

(٤) المصدر نفسه، ج٣٢، ص ٢٣٠ - ٢٣٢.

الفرع الأول
حفظ النفس من جانب الوجود، أو بجلب المصلحة

أولا: وجوب أكل المحرمات عند الضرورة:

يقول ابن تيمية: «ظلم العبد نفسه يكون بترك ما ينفعها وهي محتاجة إليه، وبفعل ما يضرها، كما أن ظلم الغير كذلك، إما بمنع حقه أو التعدي. والنفس إنما تحتاج من العبد إلى فعل ما أمر الله به، وإنما يضرها فعل ما نهى الله عنه، فظلمه لا ينفك عن ترك حسنة أو فعل سيئة، وما يضطر العبد إليه حتى أكل الميتة داخل في هذا. فأكلها عند الضرورة واجب ... وكذلك ما يضرها من جنس العبادات، مثل: الصوم الذي يزيد في مرضها، والاغتسال بالماء البارد الذي يقتلها، هو من ظلمها. فإن الله أمر العباد بما ينفعهم ونهاهم عما يضرهم، وجاء القرآن بالأمر بالصلاح والنهي عن الفساد، والصلاح كله طاعة، والفساد كله معصية، وقد لا يعلم بعض الناس ذلك على حقيقته. فالمؤمن يعلم أن الله يأمر بكل مصلحة، وينهى عن كل مفسدة»[(١)].

ثانيا: إقامة النفس بالطعام والشراب والكسوة:

في جواب لابن تيمية عن سؤال عمن بالغ في العبادة من الصوم وكثرة القيام وقراءة القرآن، وهو متأهل له عيال، وذو سبب يحتاج إلى نفسه في حفظ صحته، فاجتمع عليه ثقل بسبب الصيام، مع ضعف القوة في السبب، مع يبس التكرار وكثرته، اليبس الحادث من الهمة الحادة، وهو شاب عنده حرارة الشبوبية، فأثر مجموع ذلك خللا في ذهنه، من ذهول، وصداع يلحقه في رأسه، وبلادة في فهمه، بحيث إنه لا يحيط بمعنى الكلام إذا سمعه، وظهر أثر اليبس في عينيه حتى كادتا أن تغورا، وهل اشتغاله بما فيه صلاح جسمه، وصيانة دماغه

---

(١) ابن تيمية، مختصر الفتاوى المصرية، ص ١٠٩. وانظر: السياسة الشرعية، ص ١٤٥.

وعقله وذهنه، ليتوفر على حفظ فرائضه، ومصلحة عياله من مرضاة الله سبحانه؟ أم أن إصراره على تشدده ذلك موجب لمقت الله وإلقاء بنفسه إلى التهلكة؟ جاء في جوابه: إن المشروع المأمور به الذي يحبه الله ورسوله ﷺ هو الاقتصاد في العبادة، فمتى كانت العبادة توجب له ضررا يمنعه عن فعل واجب أنفع له منها، كانت محرمة، مثل أن يصوم يوما يضعفه عن الكسب الواجب أو يمنعه عن العقل، أو الفهم الواجب، أو يمنعه عن الجهاد الواجب، وكذلك إذا كانت توقعه في محل محرم لا يقاوم مفسدته مصلحتها، مثل أن يخرج ماله كله، ثم يستشرف إلى أموال الناس ويسألهم. وأما إن أضعفته عما هو أصلح منها، وأوقعته في مكروهات، فإنها مكروهة.

فهذا الرجل الذي عقد مع الله تعالى صوم نصف الدهر، وقد أضر ذلك بعقله وبدنه، عليه أن يفطر ويتناول ما يصلح عقله وبدنه، ويكفّر كفارة يمين، ويكون فطره قدر ما يصلح به عقله وبدنه، على حسب ما يحتمله حاله.

وأما قوله: أريد أن أقتل نفسي في الله، فهذا كلام مجمل، فإنه إذا فعل ما أمره الله به، فأفضى ذلك إلى قتل نفسه، فهذا محسن في ذلك، كالذي يحمل على الصف وحده، حملا فيه منفعة للمسلمين، وقد اعتقد أنه يقتل، فهذا حسن.

وأما إذا فعل ما لم يؤمر به، حتى أهلك نفسه، فهذا ظالم معتد بذلك، مثل أن يغتسل من الجنابة في البرد الشديد، بماء بارد، يغلب على ظنه أنه يقتله، أو يصوم في رمضان صوما يفضي إلى هلاكه، فهذا لا يحق، فكيف في غير رمضان.

والعبادة المفضية إلى قتل النفس بلا مصلحة مأمور بها، هي من قتل النفس المنهي عنه ... وقتل الإنسان نفسه حرام بالكتاب والسنة والإجماع.

فينبغي للمؤمن أن يفرق بين ما نهى الله عنه من قصد الإنسان في قتل نفسه، أو تسببه في ذلك، وبين ما شرعه الله من بيع المؤمنين أنفسهم وأموالهم له... [1].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٥، ص٢٧٠-٢٨١.

الفرع الثاني
حفظ النفس من جانب العدم، أو بتعطيل المفسدة

تحريم الاعتداء على النفس ووجوب القصاص:

١ - يفتي ابن تيمية بأن كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة بأنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين، وإن تكلمت بالشهادتين، وكذلك إن امتنعوا عن الحكم في الدماء والأموال والأعراض والأبضاع ونحوها بحكم الكتاب والسنة[١].

وأن المحاربين وقطاع الطريق إذا طلبهم السلطان أو نوابه، لإقامة الحد بلا عدوان فامتنعوا عليه، فإنه يجب على المسلمين قتالهم باتفاق العلماء، حتى يقدر عليهم كلهم، ومتى لم ينقادوا إلا بقتال يفضي إلى قتلهم كلهم قوتلوا، وإن أفضى إلى ذلك، سواء كانوا قد قتلوا أو لم يقتلوا. ويقتلون في القتال كيفما أمكن، في العنق وغيره، ويقاتل من قاتل معهم ممن يحميهم ويعينهم. وأن قتال هؤلاء أوكد من قتال الطوائف الممتنعة عن شرائع الإسلام، فإن هؤلاء قد تحزبوا لفساد النفوس والأموال، وهلاك الحرث والنسل، ليس مقصودهم إقامة دين ولا ملك[٢].

٢ - يقول ابن تيمية: «الظلم كله حرام مذموم، فأعلاه الشرك، فإن الشرك لظلم عظيم، والله لا يغفر أن يشرك به، وأوسطه ظلم العباد بالبغي والعدوان، وأدناه ظلم العبد نفسه فيما بينه وبين الله ... ومن كان ظالماً للناس في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم، فانتقل عن ذلك إلى ما يظلم به نفسه خاصة، من خمر

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص٥١٠.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٩٣.

وزنا، فهذا أخف لإثمه وأقل لعذابه»[1].

٣ - يرى ابن تيمية أن من ظلم الناس وسعى في الأرض بالفساد، وأخذ يسفك دماء الناس ويستحل الفروج ويهلك الحرث والنسل، ونحو ذلك من أنواع الضرر التي لا قوام للناس بها، لابد أن يدفع ظلمه، وأن يعاقب بما يكف عدوان أمثاله[2].

٤ - يقول ابن تيمية: «الأصل أن دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم محرمة من بعضهم على بعض، لا تحل إلا بإذن الله ورسوله»[3].

ويقول - رحمه الله - : «إن الدماء والأبشار حرام حتى توجد الجنايات، وهي مقصودة العدم لأن المصلحة عدمها»[4].

وقد سبق في أول الفصل من كلامه ما يتعلق بحفظ النفوس.

---

(١) ابن تيمية، الاستقامة، ج١، ص ٤٦٤ - ٤٦٥.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص ٢٨٣، ج٢٨، ص ٢٤٠. وانظر: اقتضاء الصراط المستقيم، ص ١١١.

(٤) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٢٤٣.

المطلب الثالث

حفظ العقل

الفرع الأول

حفظ العقل من جانب الوجود، أو بجلب المصلحة

لقد تقدم من أقوال ابن تيمية أنه لولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد. وأن نور العين لا يرى إلا مع ظهور نور قدامه، فكذلك نور العقل لا يهتدي إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة.

فهو يعتبر أن الرسالة ضرورية لصلاح العقول والأبدان، إذ غذاؤها هو الرسالة والوحي، فلحفظ العقل والإبقاء على سلامته وحسن تفكيره وصحة تقديره لابد أن يحاط بسياج الشريعة ويستمد بصيرته منها. وهذه النظرة من ابن تيمية أسد وأعمق ممن يجعلون حفظ العقل في اجتناب المسكرات والمخدرات، وفي الوقت نفسه أرخوا زمام العقل وسرحوه في أقوال المناطقة والفلاسفة والمتكلمين الذين أدخلوا الفساد على الدين وعقول كثير من الناس.

وقد سبق من كلام ابن تيمية في حفظ الدين والنفس ما يدل على حفظ العقل من جانب الوجود، فلا داعي للإعادة والتطويل.

الفرع الثاني

حفظ العقل من جانب العدم، أو بتعطيل المفسدة

أولا: تحريم المفسدات المعنوية كالميسر والغناء والنظر إلى المحرمات:

١ - لا يقتصر درء الفساد عن العقل عند ابن تيمية، على تحريم المسكرات والخمر وغيرها فحسب، بل يتعدى إلى ما هو أشمل وأخطر. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على شدة اعتناء ابن تيمية بمقاصد الشريعة وشدة حرصه عليها وتمثلها في أقواله وأفعاله ومنهجه.

ففي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ [سورة النساء، الآية: ٤٣]، يذكر أن الغاية التي يزول بها حكم السكر أن يعلم ما يقول، فمتى كان لا يعلم ما يقول فهو في السكر، وإذا علم ما يقول خرج عن حكمه.

والسكر يجمع معنيين: وجود لذة، وعدم تمييز، والذي يقصد السكر قد يقصد أحدهما، وقد يقصد كليهما، وهو إثم، فإن النفس لها أهواء وشهوات تلتذ بنيلها وإدراكها، والعقل والعلم بما في تلك الأفعال من المضرة في الدنيا والآخرة يمنعها عن ذلك، فإذا أزال العقل الحافظ انبسطت النفس في أهوائها.

وحرم الله السكر لسببين: أنه يوجب المفسدة الفاشية من النفس بعدم العقل. وأنه يمنع المصلحة التي لا تتم إلا بالعقل التي خلق لها العبد، وهي ذكر الله والصلاة.

ثم يقسم السكر إلى نوعين:

جسماني وهو السكر بالأطعمة والأشربة المسكرة، فإن طاعمها يحصل له بذلك لذة وسرور، وهو الحامل لأكثر الناس على شربها، ويغيب عقله فتغيب

عنه الهموم والأحزان تلك الساعة.

معنوي وهو أنواع: منها ما يكون بحب الصور: إما بالنساء وإما بالصبيان.

ومنه ما يكون بحب الرياسة والمال أو شفاء الغيظ.

وأقواه سماع الأصوات المطربة، وذلك لوجهين: من جهة أنها في نفسها توجب لذة قوية ينغمر معها العقل، ومن جهة أنها تحرك النفس إلى نحو محبوبها كائنا ما كان، فتحصل بتلك الحركة والشوق والطلب مع ما قد تخيّل المحبوب وتصوره، لذات عظيمة تقهر العقل أيضا، فتجتمع لذة الألحان والأشجان، وهذا يؤثر في النفوس والعقول تأثيراً عظيماً، كتأثير الخمر أو أشد[1].

٢ - يذهب ابن تيمية إلى تحريم اللعب بالنرد والشطرنج، ولو قدر خلو اللعب بها عن العوض أو ترك واجب أو فعل محرم، مثل أن يتضمن تأخير الصلاة عن وقتها، أو ترك ما يجب فيها من أعمالها الواجبة باطنا أو ظاهرا، وينكر على الذين لا يحرمون اللعب بها إذا خلت عن القمار - وهم الشافعية[2] - ويقول: «إنه إذا حرم النرد ولا عوض فيها، فالشطرنج إن لم يكن مثلها فليس دونها، وهذا يعرفه من خبر حقيقة اللعب بها، فإن ما في النرد من الصد عن ذكر الله وعن الصلاة، ومن إيقاع العداوة والبغضاء، هو في الشطرنج أكثر بلا ريب، وهي تفعل في النفوس فعل حميا الكؤوس، فتصد عقولهم وقلوبهم عن ذكر الله وعن الصلاة، أكثر مما يفعله بهم كثير من أنواع الخمور والحشيشة، وقليلها يدعو إلى كثيرها، فتحريم النرد الخالية عن عوض مع إباحة الشطرنج، مثل تحريم القطرة من خمر العنب وإباحة الغرفة من نبيذ الحنطة، وكما أن ذلك القول في غاية التناقض من جهة الاعتبار والقياس والعدل،

---

(١) ابن تيمية، الاستقامة، ج٢، ص١٤٤ - ١٤٨. وانظر: مجموع الفتاوى، ج١١، ص ١٠ - ١١، ٥٣١، ٥٣٥، ٥٩٣ - ٣٩٥. ج١٥، ص٢٨٨ مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٧٠ - ٥٧١.

(٢) القليوبي وعميرة، حاشيتان، ج٤، ص ٣١٩.

فهكذا القول في الشطرنج.

فكيف تجعل المفسدة المالية هي حكمة النهي فقط، وهي تابعة، وتترك المفسدة الأصلية التي هي فساد العقل والقلب.

ثم قال: «فتبين أن الميسر اشتمل على مفسدتين: مفسدة في المال: وهي أكله بالباطل. ومفسدة في العمل: وهي ما فيه من مفسدة المال وفساد القلب والعقل وفساد ذات البين.

وكل من المفسدتين مستقلة بالنهي، فينهى عن أكل المال بالباطل مطلقاً، ولو كان بغير ميسر كالربا، وينهى عما يصد عن ذكر الله وعن الصلاة، ويوقع العداوة والبغضاء ولو كان بغير أكل مال، فإذا اجتمعا عظم التحريم، فيكون الميسر المشتمل عليهما أعظم من الربا»[1].

- فانظر إلى هذا الفهم المقاصدي العميق والسامي الذي يقدم فيه النظر إلى حفظ الدين والعقل قبل النظر إلى حفظ المال.

ثانيا: تحريم المفسدات الحسية كالخمر والحشيشة والمخدرات ومعاقبة متعاطيها:

ينكر ابن تيمية بشدة على من يسمون بالعارفين والمكاشفين والواصلين، ويدعون أنهم خواص الله، فلا تجب عليهم الصلاة، بل قد سقطت عنهم لوصولهم إلى حضرة القدس، ويفعلون أشياء من البدع والقربات تذهب عقولهم وإدراكهم. فيقول: «من كان مسلوب العقل أو مجنوناً فغايته أن يكون القلم قد رفع عنه، فليس عليه عقاب ولا يصح إيمانه ولا صلاته ولا صيامه ولا شيء من أعماله، فإن الأعمال كلها لا تقبل إلا مع العقل، فمن لا عقل له

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٢، ص٢١٦ - ٢٣٩. وانظر: مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٢٦. الآجري، تحريم النرد والشطرنج، ص ١٣٨ - ١٤٢.

لا يصح شيء من عباداته ولا فرائضه ولا نوافله، ومن لا فريضة له ولا نافلة ليس من أولياء الله»[1].

ثم قال: «وأما إن كان زوال عقله بسبب محرم: كشرب الخمر، وأكل الحشيشة، أو كان يحضر السماع الملحن، فيستمع حتى يغيب عقله، أو الذي يتعبد بعبادات بدعية حتى يقترن به بعض الشياطين فيغيروا عقله، أو يأكل بنجا يزيل عقله، فهؤلاء يستحقون الذم والعقاب على ما أزالوا به العقول، وكثير من هؤلاء يستجلب الحال الشيطاني، بأن يفعل ما يحبه فيرقص رقصاً عظيماً حتى يغيب عقله، أو يغط ويخور حتى يجيئه الحال الشيطاني - فهؤلاء كلهم من حزب الشيطان - وأما الجنون فقد نزه الله أنبياءه عنه، فإنه من أعظم نقائص الإنسان، إذ كمال الإنسان بالعقل، ولهذا حرم الله إزالة العقل بكل طريق، وحرم ما يكون ذريعة إلى إزالة العقل، كشرب الخمر، فحرم القطرة منها وإن لم تزل العقل، لأنها ذريعة إلى شرب الكثير الذي يزيل العقل، فكيف يكون مع هذا زوال العقل سببا أو شرطا أو مقرباً إلى ولاية الله، كما يظنه كثير من أهل الضلال»؟![2].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٤٣٥ - ٤٣٦.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص ٤٤٢ - ٤٤٥.

المطلب الرابع

حفظ النسل

لقد سبق عند الحديث عن تاريخ المقاصد عند متقدمي الأصوليين أن منهم من يعبر عن النسل بنفس اللفظ، ومرة بالفرج أو البضع كالجويني، والغزالي مثله، وعبر بالنسب كذلك، ومنهم من يعبر عن النسل بالنسب كالرازي، ومنهم من يراوح بين إطلاق النسل والنسب بمعنى، واعتبره مقدما على العقل في الحفظ كالآمدي، ومنهم من ذكر العرض والنسب معا كالقرافي والطوفي وابن النجار والشوكاني، ومنهم من يطرد عنده ذكر النسل كالشاطبي.

أما عند ابن تيمية فباستقراء وتتبع كلامه - وكثيرا ما يذكر الضروريات كلها أو بعضها - **فتعبيره عن النسل على النحو التالي:**

١- مرة يقول: «الأعراض»(١).

٢- وتارة يقول: «الفروج(٢) أو الأبضاع».

٣- ومرة يقول: «النسل»(٣).

٤- وتارة يقرن بين الفروج والنسل(٤).

٥ - ومرة يقرن بين الأعراض والنسل (النساء والصبيان)(٥).

---

(١) ابن تيمية مجموع الفتاوى، ج٨، ص ٣٣٤، ج١١، ص ٣٤٣. ج٢٨، ص ٤٨٥. ج٣٤، ص١٣٥. الاستقامة، ج١، ص٤٦٥.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٢، ص٢٣٤. ج ٢٨، ص٦٥٠. الصارم المسلول، ج٣، ص ٧٣٢.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص ١٩٤، ٦٠٧. السياسة الشرعية، ص ٩٣.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص٦٠٨.

٦ - وتارة يقرن بين الأبضاع والأنساب والأعراض[١].

٧ - ومرة يقول: «الأنساب»[٢].

فهو يستخدم هذه الألفاظ الأربعة: العرض والنسب والنسل والبضع أو الفرج.

والظاهر أنه يعتبر أن كل واحد من العرض والنسب والنسل والبضع مقصدا قائما بنفسه حين اجتماعها في الذكر، أما عند انفرادها فينضوي بعضها تحت بعض، وتصبح مقصدا واحدا، لا سيما أنه قال: «بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح في جلب المنافع وفي دفع المضار، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين»[٣]. فالنسل هو المقصد الأصلي فيها، ومحله وسببه الفرج، والعرض والنسب مكملان للنسل[٤].

ويعتبر ابن تيمية حفظ النسل مكملا لحفظ الدين والنفس، يبين ذلك ما ذكره رحمه الله من أن أكبر الكبائر ثلاث: الكفر، ثم قتل النفس بغير الحق، ثم الزنا، كما رتبها الله في قوله: ﴿وَالَّذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَـهًا آخَرَ وَلاَ يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلاَ يَزْنُونَ﴾ [سورة الفرقان، الآية: ٦٨] وأن لهذا الترتيب وجها معقولاً وهو: أن الخلق خلقهم الله لعبادته، وقوام الشخص بجسده، وقوام النوع بالنكاح والنسل، فالكفر فساد المقصود الذي له خلقوا، وقتل النفس فساد النفوس الموجودة، والزنى فساد في المنتظر من النوع. فذاك إفساد الموجود، وذاك إفساد لما لم يوجد، بمنزلة من أفسد مالا موجودا، أو منع

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٨، ص١٦٧. ج٢٨، ص٥١٠.

(٢) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٤٧٣.

(٣) المصدر نفسه، ج١١، ص٣٤٣.

(٤) لتحقيق القول في العلاقة بينها عند الأصوليين انظر: اليوبي، مقاصد الشريعة، ص ٢٤٥ - ٢٥٦. ٢٧٦-٢٨٣. فقد أجاد وأفاد.

المنعقد أن يوجد، وإعدام الموجود أعظم فساداً، فلهذا كان الترتيب كذلك.

وله وجه آخر وهو: أن الكفر فساد القلب والروح الذي هو ملك الجسد، والقتل إفساد للجسد الحامل له، وإتلاف الموجود، وأما الزنى فهو فساد في صفة الوجود لا في أصله، لكن هذا يختص بالزنا، ومن هنا يتبين أن اللواط أعظم فساداً من الزنى[1].

الفرع الأول
حفظ النسل من جانب الوجود، أو بجلب المصلحة

أولا: الحض على الزواج:

يقول ابن تيمية: «النكاح هو صلة بين الزوجين، يتضمن عشرة ومودة ورحمة وسكنا وازدواجاً، وهو مثل الأخوة والصحبة والموالاة ونحو ذلك من الصلات التي تقتضي رغبة كل واحد من المتواصلين في الآخر، بل هو من أوكد الصلات، فإن صلاح الخلق وبقاءه لا يتم إلا بهذه الصلة، بخلاف تلك الصلات فإنها مكملات للمصالح»[2].

ثانيا: الإشهاد على الزواج:

يذكر ابن تيمية أن المرأة إذا أذنت لوليها بتزويجها فينبغي لشهود النكاح أن يشهدوا على إذن الزوجة قبل العقد لما في ذلك من معونة على تحصيل مقصود العقد، وأمان من جحوده، لا سيما في مثل المكان والزمان الذي يكثر فيه جحد النساء وكذبهن، فإن ترك الإشهاد عليها كثيرا ما يفضي إلى خلاف ذلك، ثم إنه

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٥، ص٤٢٨ - ٤٣١.

(٢) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٥٤٦.

يفضي إلى أن تكون زوجة في الباطن، دون الظاهر، وفي ذلك مفاسد متعددة[1].

ثالثا: رعاية الذرية والإنفاق عليهم:

لقد سبق في حفظ النفس، ما يوضح شدة اهتمام ابن تيمية بحفظ النفس وضرورة رعايتها، وإنكاره على الذي يتشدد في العبادة ويبالغ فيها، بحيث يهمل مصلحة عياله من الإنفاق عليهم ورعاية شؤونهم.

ويرى ابن تيمية أن الرجل يحتاج إلى الإحسان بالنفع والمال في سياسة نفسه وأهل بيته، وأن نفقته على نفسه وأهله فرض عين[2].

الفرع الثاني
حفظ النسل من جانب العدم، أو بتعطيل المفسدة

أولا: تحريم نكاح الزانية:

يذهب ابن تيمية إلى أن نكاح الزانية حرام حتى تتوب، ويقول: « كل امرأة اشترك في وطئها رجلان فهي زانية، فإن الفروج لا تحتمل الاشتراك، بل لا تكون الزوجة إلا محصنة، ولهذا لما كان المتزوج بالزانية زانيا كان مذموما عند الناس، وهو مذموم أعظم مما يذم الذي يزني بنساء الناس، ولهذا يقول في الشتمة: سبه بالزاي والقاف أي: قال: يا زوج القحبة، فهذا أعظم ما يتشاتم به الناس، لما قد استقر عند المسلمين من قبح ذلك، فكيف يكون مباحاً؟! ولهذا كان قذف المرأة طعنا في زوجها، فلو كان يجوز له التزوج ببغي لم يكن ذلك طعنا في الزوج، ولهذا قال من قال من السلف: ما بغت امرأة نبي قط، فالله

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٢، ص ٤٠ - ٤١، ٥٦. مختصر الفتاوى المصرية، ص٤٢٥.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص١٣٩، ١٤٥ - ١٤٦.

تعالى أباح للأنبياء أن يتزوجوا كافرة، ولم يبح تزوج البغي، لأن هذه تفسد مقصود النكاح، بخلاف الكافرة ... فكيف ينسب إلى شرع الإسلام إباحة ذلك؟! وهذا لا يجوز أن يأتي به نبي من الأنبياء فضلاً عن أفضل الشرائع»[1].

ثانيا: النهي عن الطلاق لغير ضرورة:

يذكر ابن تيمية أن في طلاق الرجل زوجته ضررا في الدين والدنيا.

١- **أما ضرر الدين**، فإن الطلاق منهي عنه باتفاق الأمة مع استقامة حال الزوجة، فكيف إذا كانا في غاية الاتصال، وبينهما من الأولاد والعشرة ما يكون في طلاقهما من ضرر الدين أمر عظيم.

٢- **وأما ضرر الدنيا**: فأبين من أن يوصف، كما يشهد به الواقع، فإن المرأة الصالحة تكون في صحبة زوجها سنين كثيرة، وهي متاعه، ويكون فيها من المودة والرحمة ما امتن الله تعالى بها في كتابه، فيكون ألم الفراق أشد عليها من الموت أحيانا، وأشد من ذهاب المال، وأشد من فراق الأوطان، خصوصا إن كان بأحدهما علاقة من صاحبه، أو كان بينهما أطفال يضيعون بالفراق ويفسد حالهم، ثم يفضي ذلك إلى القطيعة بين أقاربهما ووقوع الشر لما زالت نعمة المصاهرة التي امتن الله تعالى بها[2].

ثالثا: تحريم كشف العورة والنظر المحرم:

يفتي ابن تيمية بحرمة من يدخل الحمام بلا مئزر مكشوف العورة، وأن على ولاة الأمور النهي عن ذلك، وإلزام الناس بأن لا يدخل أحد الحمام مع الناس إلا مستور العورة، وإلزام أهل الحمام بأنهم لا يمكنون الناس من دخول

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٣، ص ١٠٩، ١١٣، ١١٧ - ١١٨.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٥، ص٢٦٨ - ٢٦٩، ٢٩٠، ٢٩٨ - ٢٩٩. القواعد النورانية، ص ٢٦٤ - ٢٦٥، ٢٨٢، ٢٨٧ - ٢٨٨.

حماماتهم إلا مستوري العورة، ومن لم يطع الله ورسوله وولاة الأمر من أهل الحمام والداخلين، عوقب عقوبة بليغة، تردعه وأمثاله من أهل الفواحش، الذين لا يستحون لا من الله ولا من عباده، فإن إظهار العورات من الفواحش. وقد قال تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ [سورة النور، الآية: ٣٠]. وغض البصر واجب عما لا يحل التمتع بالنظر إليه، من النسوة الأجنبيات، ونحو ذلك، وعن العورات، وإن لم يكن بالنظر إليها لذة لفحش ذلك.

ولهذا كان على داخل الحمام أن يغض بصره عمن كان مكشوف العورة، وإن كان ذلك الرجل قد عصى بكشفها، وعليه أن يأمر المكشوف بالاستتار، فإن هذا من الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، الذي يجب على الناس، وكذلك حفظ الفروج يكون بحفظها عن الاستمتاع المنهي عنه، وعن إظهارها لمن ليس له أن يراها، كما ينهى الرجل عن مس عورة غيره[1].

رابعا: تحريم اختلاط الرجال بالنساء:

يحذر الشيخ من اختلاط الرجال بالنساء قائلاً: «إن اختلاط أحد الصنفين بالآخر سبب الفتنة، فالرجال إذا اختلطوا بالنساء كان بمنزلة اختلاط النار والحطب، وكذلك العزب بين الآهلين فيه فتنة لعدم ما يمنعه، فإن الفتن تكون لوجود المقتضي وعدم المانع، فالمخنث الذي ليس رجلاً محضا ولا هو امرأة محضة، لا يمكن خلطه بواحد من الفريقين ...

وعلى هذا فالمخنث من الصبيان وغيرهم لا يمكن من معاشرة الرجال، ولا ينبغي أن تعاشر المرأة المتشبهة بالرجال النساء، بل يفرق بين بعض الذكران وبين بعض النساء إذا خيفت الفتنة، كما قال النبي ﷺ: (مروهم بالصلاة لسبع،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢١، ص٣٣٦ - ٣٣٨.

واضربوهم عليها لعشر، وفرقوا بينهم في المضاجع)[1].

وقد نهي عن مباشرة الرجل الرجل في ثوب واحد، وعن مباشرة المرأة المرأة في ثوب واحد، مع أن القوم لم يكونوا يعرفون التلوط ولا السحاق، وإنما هو من تمام حفظ حدود الله، كما أمر الله في كتابه. وقد روى أن عمر بلغه أن رجلا يجتمع إليه نفر من الصبيان فنهى عن ذلك. وأبلغ من ذلك أنه نفى من شبب به النساء، وهو نصر بن حجاج، لما سمع امرأة شببت به وتشتهيه، ورأى هذا سبب الفتنة، فجز شعره، لعل سبب الفتنة يزول بذلك، فرآه أحسن الناس وجها، فأرسل به إلى البصرة، ثم إنه بعث بطلب القدوم إلى وطنه ويذكر أن لا ذنب له، فأبى عليه وقال: «أما وأنا حي فلا»[2].

وذلك أن المرأة إذا أمرت بالاحتجاب وترك التبرج وغير ذلك مما هو من أسباب الفتنة بها ولها، فإذا كان في الرجال من قد صار فتنة للنساء أمر أيضاً بمباعدة سبب الفتنة، إما بتغيير هيئته، وإما بالانتقال عن المكان الذي تحصل به الفتنة فيه، لأنه بهذا يحصن دينه، ويحصن النساء دينهن، وبدون ذلك مع وجود المقتضي منه ومنهن لا يؤمن ذلك، وهكذا يؤمر من يفتن النساء من الصبيان أيضاً.

وهكذا المرأة التي تعرف بريبة تفتن بها الرجال تبعد عن مواضع الريب بحسب الإمكان، فإن دفع الضرر عن الدين بحسب الإمكان واجب، فإذا كان هذا هو السنة فكيف بمن يكون في جمعه من أسباب الفتنة ما الله به عليم، والرجل الذي يتشبه بالنساء في زيهن»؟![3].

---

(١) أبو داود، سنن أبي داود، ج١، ص٣٣٢. وإسناده حسن. انظر: ابن الأثير، جامع الأصول، ج٥، ص١٨٧.

(٢) ابن تيمية، الاستقامة، ج١، ص ٣٦٢. وقال محققه د. محمد رشاد سالم: «ذكر ابن الجوزي خبر نصر بن حجاج في كتابه: سيرة عمر ابن الخطاب. ص ٧٤ - ٧٦. وأورد الخبر الأستاذان عمر وناجي الطنطاوي في كتابهما: أخبار عمر. ص ٤٢٩ - ٤٣١». وانظر: مجموع الفتاوى ج١١، ص٥٥٢. محمد البرهاني، سد الذرائع، ص ٥٦٥ - ٥٦٦.

(٣) ابن تيمية، الاستقامة، ج١، ص٣٦٢ - ٣٦٣.

خامسا: تحريم الإهمال في تربية الأولاد:

يحرص ابن تيمية على تربية الأولاد والذرية ورعايتهم وحفظهم من الفساد والإهمال، فيقول: «وأما فساد الأولاد بحيث يعلمه الشحاذة، ويمنعه من الكسب الحلال، أو يخرجه ببلاده مكشوف الشعر في الناس[1]، فهذا يستحق صاحبه العقوبة البليغة، التي تزجره عن هذا الإفساد، لا سيما إن أدخلوهم في الفواحش، وغير ذلك من المنكرات، ويجب تعليم أولاد المسلمين ما أمر الله بتعليمهم إياه، وتربيتهم على طاعة الله ورسوله»[2].

هذا، ولم يقل اهتمام ابن تيمية بحفظ العرض عن حفظ النسب والنسل والفروج، - إذ كما سبق فإن العرض مكمل للنسل - **ومن مظاهر هذا الاهتمام:**

١ - قوله: «أمر العالم في الشريعة مبني على العدل في الدماء والأموال والأبضاع والأنساب والأعراض»[3].

٢ - قوله: «القصاص ثابت بين المسلمين باتفاق الأئمة، يقتص للهاشمي المسلم من الحبشي المسلم، وللحبشي المسلم من الهاشمي المسلم، في الدماء والأموال والأعراض»[4].

٣ - حمايته لجناب النبوة والرسالة، ودفاعه عن عرض النبي ﷺ، وذلك بتأليفه كتابه: الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ، وقد مضى شيء من كلامه حول هذا في حفظ الدين.

٤ - تحريمه لنكاح التحليل، وتأليفه في ذلك: بيان الدليل على بطلان

---

(١) هذا يختلف باختلاف الأزمان والأعراف.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص٥٠٣ - ٥٠٤.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٨، ص١٦٧.

(٤) المصدر نفسه، ج٣٤، ص١٣٥. ج٢٠، ص٣٥١.

التحليل، وقد مضى شـيء مـن كلامـه حـول هـذا، في طـرق معرفـة المقـاصد الأصلية والتابعة[1].

(١) وانظر: المصدر نفسه، ج٣٢، ص١٠٨.

المطلب الخامس

حفظ المال

يقرر ابن تيمية أن المقصود أصالة من الضروريات هو صلاح القلب والدين، والمكمل لهذا المقصود صلاح الجسد، والمكمل لصلاح الجسد الطعام والشراب الذي يحصل عليه بالعمل والمال، فالمال مكمل للجسد، وهما معا مكملان للدين، أس المقاصد وإكسيرها.

وهو يعتبر كذلك - كما تقدم - أن جلب المنفعة يكون في الدنيا كالمعاملات والأعمال التي فيها مصلحة للخلق[1].

يقول رحمه الله: «المال مادة البدن، والبدن تابع القلب، وقال النبي ﷺ: «ألا إن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح بها سائر الجسد، وإذا فسدت فسد بها سائر الجسد، ألا وهي القلب»[2]. والقلب هو محل ذكر الله تعالى وحقيقته الصلاة. فأعظم الفساد في تحريم الخمر والميسر إفساد القلب الذي هو ملك البدن، أن يصد عما خلق له من ذكر الله والصلاة، ويدخل فيما يفسد من التعادي والتباغض. والصلاة حق الحق. والتحاب والموالاة حق الخلق. وأين هذا من أكل مال بالباطل؟! ومعلوم أن مصلحة البدن مقدمة على مصلحة المال، ومصلحة القلب مقدمة على مصلحة البدن، وإنما حرمة المال لأنه مادة البدن، ولهذا قدم الفقهاء في كتبهم ربع العبادات على ربع المعاملات، وبها تتم مصلحة القلب والبدن، ثم ذكروا ربع المناكحات، لأن ذلك مصلحة الشخص، وهذا مصلحة النوع الذي يبقى بالنكاح، ثم لما ذكروا المصالح ذكروا ما يدفع

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص٣٤٣.

(٢) سبق تخريجه . ص ٢٦١.

المفاسد في ربع الجنايات»[1].

وهذا يؤكد أن ابن تيمية يعتبر المال مكملا للبدن، والبدن مكملا للقلب والدين.

ويؤكد كذلك عمق نظره المقاصدي في الترجيح بين المقاصد والموازنة بينها، ثم تقصيده للأمور والنظر فيها دائماً إلى حكمها ومقاصدها وغاياتها، وأنه راعى حفظ المال من جانب الوجود والعدم، وأنه عنده من الأهمية بمكان.

الفرع الأول
حفظ المال من جانب الوجود، أو بجلب المصلحة

من أدل رعاية أبي العباس للمال اهتماماته الواضحة باقتصاد الدولة الإسلامية، **وظهر هذا الاهتمام من خلال ما يلي من مؤلفاته:**

١ - المظالم المشتركة[2].

٢ - السياسة الشرعية[3].

٣ - الحسبة ومسؤولية الحكومة الإسلامية[4].

٤ - الأموال المشتركة[5].

هذا بالإضافة إلى فتاواه المتعلقة بالحفاظ على أموال الخاصة والعامة

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٢، ص٢٣١.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٠، ص٣٣٧ - ٣٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ج٢٨، ص٢٤٤ - ٣٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ج٢٨، ص٦٠ - ١٢٠.

(٥) ابن تيمية، الأموال المشتركة، تحقيق د. ضيف الله الزهراني. وقد أعطى نبذة عن كل مؤلف من هذه المؤلفات. انظر: ص٢٥- ٣١.

الممثلين في الدولة وما يتعلق بشؤونها المالية والاقتصادية[1]. هذا من الجانب العملي، **أما من الجانب النظري فحفظ المال يكون بالأمور التالية:**

أولا: وجوب العمل والاكتساب:

لقد مضى إنكاره كذلك على الذين يتركون العمل واكتساب المال حتى تركوا الطعام والشراب واللباس وما يحتاجون إليه، وما لا تتم مصلحة دينهم إلا به.

وعلى الذي يتصدق بماله كله، ثم يستشرف إلى أموال الناس ويسألهم[2].

ثانيا: الإبقاء على أموال الناس في أيديهم:

يقول ابن تيمية: «لا ريب أن من نصرك ورزقك كان له سلطان عليك، فالمؤمن يريد أن لا يكون عليه سلطان إلا لله ولرسوله، ولمن أطاع الله ورسوله، وقبول مال الناس فيه سلطان لهم عليه، فإذا قصد دفع هذا السلطان وهذا القهر عن نفسه، كان حسنا محمودا، يصح له دينه بذلك، وإذ قصد الترفع عليهم والترأس والمراءاة بالحال الأولى كان مذموماً، وقد يقصد بترك الأخذ غنى نفسه عنهم ويترك أموالهم لهم.

فهذه أربعة مقاصد صالحة: غنى نفسه وعزتها حتى لا تفقر إلى الخلق ولا تذل لهم. وسلامة مالهم ودينهم عليهم حتى لا تنقص عليهم أموالهم، فلا يذهبها عنهم، ولا يوقعهم بأخذها منهم فيما يكره لهم من الاستيلاء عليه، ففي ذلك منفعة له أن لا يذل ولا يفتقر إليهم، ومنفعة لهم أن يبقى لهم مالهم ودينهم، وقد يكون في ذلك منفعة بتأليف قلوبهم، بإبقاء أموالهم لهم، حتى

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، ج٢٨.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٧٥١. ج٢٥، ص ٧٠-٢٧٣. الاستقامة، ج٢٠، ص١٣٤-١٣٥.

يقبلوا منه، ويتألفون بالعطاء لهم، فكذلك في إبقاء أموالهم لهم، وقد يكون في ذلك أيضاً حفظ دينهم، فإنهم إذا قبل منهم المال قد يطمعون هم أيضا في أنواع من المعاصي، ويتركون أنواعا من الطاعات، فلا يقبلون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي ذلك منافع ومقاصد أخر صالحة.

وللرد وجوه مكروهة مذمومة، منها: الرد مراءاة بالتشبه بمن يود غنى وعزة ورحمة للناس في دينهم ودنياهم، ومنها التكبر عليهم، والاستعلاء حتى يستعبدهم، ويستعلي عليهم بذلك فهذا مذموم أيضا. ومنها البخل عليهم، فإنه إذا أخذ منهم احتاج أن ينفعهم، ويقضي حوائجهم، فقد يترك الأخذ بخلا عليهم بالمنافع، ومنها الكسل عن الإحسان إليهم، فهذه أربع مقاصد فاسدة في الرد للعطاء: الكبر، والرياء والبخل، والكسل.

فالحاصل أنه قد يترك قبول المال لجلب المنفعة لنفسه، أو لدفع المضرة عنها، أو لجلب المنفعة للناس أو دفع المضرة عنهم، فإن في ترك أخذه غنى نفسه وعزها، وهو منفعة لها، وسلامة دينه ودنياه مما يترتب على القبول من أنواع المفاسد، وفيه نفع الناس بإبقاء أموالهم ودينهم لهم، ودفع الضرر المتولد عليهم إذا بذلوا بذلا قد يضرهم[1].

وقد يتركه لمضرة الناس، أو لترك منفعتهم، فهذا مذموم كما تقدم، وقد يكون في الترك أيضا مضرة نفسه، أو ترك منفعتها، إما بأن يكون محتاجا إليه فيضره تركه، أو يكون في أخذه وصرفه منفعة له في الدين والدنيا، فيتركها من غير معارض مقاوم. فلهذا فصلنا هذه المسألة، فإنها مسألة عظيمة، بإزائها مسألة القبول أيضاً، وفيها التفصيل، لكن الأغلب أن ترك الأخذ كان أجود من القبول، ولهذا يعظم الناس هذا الجنس أكثر، وإذا صح الأخذ، كان أفضل،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، ج١، ص ٩٨ - ١٠٠.

أعني الأخذ والصرف إلى الناس»[1].

نقلت هذا النص بكامله لأنه يوضح أمورا منها:

١ - النظر المقاصدي المصاحب لابن تيمية، الذي لا يفارقه أبدا كروحه ونفسه.

٢ - الترجيح بين المصالح والمفاسد المترتبة على أخذ المال من الناس أو رده.

٣ - وهو بيت القصيد هنا، وهو المحافظة على أموال الناس ورعايتها وعدم إضاعتها عليهم.

ثالثا: الحث على الصدقة وإباحة البيع والدين:

في معرض رد ابن تيمية على الذين يقولون: حمل العقل على خلاف القياس، قال: «إن إيجابها من جنس ما أوجبه الشارع من الإحسان إلى المحتاجين، كبني السبيل والفقراء والمساكين والأقارب والمحتاجين. ومعلوم أن هذا من أصول الشرائع التي بها قيام مصلحة العالم، فإن الله لما قسم خلقه إلى غني وفقير، ولا تتم مصلحتهم إلا بسد خلة الفقراء، وحرم الربا الذي يضر الفقراء، فكان الأمر بالصدقة من جنس النهي عن الربا، ولهذا جمع الله بين هذا وهذا في مثل قوله تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الْرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٧٦] وقد ذكر الله في آخر البقرة أحكام الأموال، وهي ثلاثة أصناف: عدل، وفضل، وظلم. فالعدل: البيع، والظلم: الربا، والفضل: الصدقة. فمدح المتصدقين وذكر ثوابهم، وذم المربين وبين عقابهم، وأباح البيع والتداين إلى أجل مسمى، فالعقل من جنس ما أوجب من الحقوق لبعض الناس على بعض، كحق المسلم، وحق ذي الرحم، وحق الجار، وحق المملوك

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١، ص ١٠٠، ١٣٤.

والزوجة»[1].

فهذا يدل على أنه يعتبر الإنفاق على من ذكرهم من قيام مصلحة العالم، ثم يدل على عمق نظره المقاصدي في تقسيم الحقوق والأموال ومنفعتها ومستحقيها.

الفرع الثاني
حفظ المال من جانب العدم، أو بتعطيل المفسدة

أولا: تحريم الاعتداء على الأموال ووجوب ضمانها:

يقول ابن تيمية: «إن قتال المحاربين وقطاع الطريق أوكد من قتال الطوائف الممتنعة عن شرائع الإسلام، فإن هؤلاء قد تحربوا لفساد النفوس والأموال وهلاك الحرث والنسل، ليس مقصودهم إقامة دين ولا ملك»[2].

ويقول: «وهؤلاء كالمحاربين الذين يأوون إلى حصن أو مغارة أو رأس جبل، أو بطن واد، ونحو ذلك، يقطعون الطريق على من مر بهم، وإذا جاءهم جند وليّ الأمر تطلبهم للدخول في طاعة المسلمين والجماعة، لإقامة الحدود، قاتلوهم ودفعوهم، مثل الأعراب الذين يقطعون الطريق على الحاج، أو غيره من الطرقات. أو الجبلية الذين يعتصمون برؤوس الجبال أو المغارات لقطع الطريق، كالأحلاف الذين تحالفوا لقطع الطريق بين الشام والعراق، ويسمون ذلك النهيضة، فإنهم يقاتلون كما ذكرنا. لكن قتالهم ليس بمنزلة قتال الكفار، إذا لم يكونوا كفارا، ولا تؤخذ أموالهم، إلا أن يكونوا أخذوا أموال الناس بغير حق، فإن عليهم ضمانها، فيؤخذ منهم بقدر ما أخذوا، وإن لم نعلم عين

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٥٥٤.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٩٣.

الآخذ، وكذلك لو علم عينه، فإن الردء والمباشر سواء كما قلناه، لكن إذا عرف عينه كان قرار الضمان عليه، ويرد ما يؤخذ منه على أرباب الأموال، فإن تعذر الرد عليهم كان لمصالح المسلمين، من رزق الطائفة المقاتلة لهم وغير ذلك[1]... وأما من كان لا يقطع الطريق، ولكنه يأخذ خفارة أو ضريبة من أبناء السبيل على الرؤوس والدواب والأحمال ونحو ذلك، فهذا مكاس عليه عقوبة المكاسين... ويجوز للمطلوبين الذين تراد أموالهم قتال المحاربين بإجماع المسلمين، ولا يجب أن يبذل لهم من المال لا قليل ولا كثير، إذا أمكن قتالهم.

وهذا الذي تسميه الفقهاء الصائل، وهو الظالم بلا تأويل ولا ولاية، فإذا كان مطلوبه المال جاز، وأما إذا كان مطلوبه الحُرمة - مثل أن يطلب الزنا بمحارم الإنسان، أو يطلب من المرأة أو الصبي المملوك أو غيره الفجور به - فإنه يجب عليه أن يدفع عن نفسه بما يمكن، ولو بالقتال، ولا يجوز التمكين منه بحال، بخلاف المال فإنه يجوز التمكين منه، لأن بذل المال جائز، وبذل الفجور بالنفس أو بالحرمة غير جائز ... فإذا ظفر السلطان بالمحاربين الحرامية - وقد أخذوا الأموال التي للناس - فعليه أن يستخرج منهم الأموال التي للناس، ويردها عليهم مع إقامة الحد على أبدانهم، وكذلك السارق، فإن امتنعوا من إحضار المال بعد ثبوته عليهم، عاقبهم بالحبس والضرب، حتى يمكنوا من أخذه بإحضاره أو توكيل من يحضره، أو الإخبار بمكانه، كما يعاقب كل ممتنع عن حق وجب عليه أداؤه ... ولا يحل للسلطان أن يأخذ من أرباب الأموال جُعلا على طلب المحاربين وإقامة الحد، وارتجاع أموال الناس منهم، ولا على طلب السارقين، لا لنفسه ولا للجند الذين يرسلهم في طلبهم ... ولا يجوز أن يرسل الإمام من يضعف عن مقاومة الحرامية، ولا من يأخذ مالا من المأخوذين، التجار ونحوهم من أبناء السبيل، بل يرسل من الجند الأقوياء الأمناء، إلا أن

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٩٣ - ٩٤.

يتعذر ذلك، فيرسل الأمثل فالأمثل، فإن كان بعض نواب السلطان أو رؤساء القرى ونحوهم يأمرون الحرامية بالأخذ في الباطن أو الظاهر، حتى إذا أخذوا شيئا قاسمهم ودافع عنهم، وأرضى المأخوذين ببعض أموالهم، أو لم يرضهم، فهذا أعظم جرما من مقدَّم الحرامية، لأن ذلك يمكن دفعه بدون ما يندفع به هذا، والواجب أن يقال فيه ما يقال في الردء والعون لهم»[1].

ويقول - رحمه الله - : «إن الله حرم في كتابه أكل أموالنا بيننا بالباطل، وذم الأحبار والرهبان الذين يأكلون أموال الناس بالباطل، وذم اليهود على أخذهم الربا وقد نهوا عنه، وأكلهم أموال الناس بالباطل، وهذا يعم كل ما يؤكل بالباطل في المعاوضات والتبرعات، وما يؤخذ بغير رضا المستحق والاستحقاق»[2].

ثانيا: دفع الصائل على المال:

في سؤال له عن القط الذي يأكل الفراريج، والنمل الذي يدب في الطعام، يجيب ابن تيمية قائلا: «القط إذا صال على ماله، فله دفعه عن الصول، ولو بالقتل، وله أن يرميه بمكان بعيد، فإن لم يمكن دفع ضرره إلا بالقتل قتل. وأما النمل فيدفع ضرره بغير التحريق»[3].

ثالثا: تحريم إتلاف المال وإفساده:

في سؤال له عن الصوفية الذين يأكل بعضهم مال بعض بغير حق، ولباسهم الصوف والرقع، ونحو ذلك[4]، جاء في جوابه عنه: «ليس لأحد أن يجعل من الدين ومن طريق الله إلا ما شرعه الله ورسوله، لا سيما إذا كان

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٩٥- ٩٨.

(٢) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١٣٧.

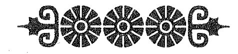
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٢، ص٢٧٣.

(٤) المصدر نفسه، ج١١، ص٥٤٢.

التقييد فيه فساد الدين والدنيا، فإن لبس الصوف وترقيع الثوب عند الحاجة حسن، من أفعال السلف، والامتناع من ذلك مطلقا مذموم. فأما من عمد إلى ثوب صحيح فمزقه ثم يرقعه بفضلات، ويلبس الصوف الرفيع الذي هو أعلى من القطن والكتان، فهذا جمع فسادين.

أما من جهة الدين، فإنه يظن التقيد بلبس المرقع والصوف من الدين، ثم يريد أن يظهر صورة ذلك دون حقيقته، فيكون ما ينفقه على ذلك أعظم مما ينفق على القطن الصحيح وهذا مخالف للزهد.

وفساد المال بإتلافه وإنفاقه فيما لا ينفع لا في الدين، ولا في الدنيا»[1].



(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، ج١١، ص ٥٥٥ - ٥٥٦. ج٢١، ص١٩٨ وانظر: الاختيارات، ص ٧٨.

المبحث الثاني

حفظ الحاجيات

كما عرفنا أن ابن تيمية يهتم دائما بالمقصود والهدف والنتيجة، ولا يتعب نفسه كثيرا في الوسائل والمقدمات، فهو يهتم بالناحية العملية التطبيقية، أكثر من الناحية النظرية[1].

فهو يفرق بين الضرورات والحاجات بقوله: «المحرم من الطعام لا يباح إلا للضرورة التي هي المسغبة والمخمصة، والمحرم من اللباس يباح للضرورة وللحاجة أيضا، هكذا جاءت السنة، ولا جمع بين ما فرق الله بينه، والفرق بين الضرورات والحاجات معلوم في كثير من الشرعيات»[2].

ويمكن تعريف الحاجي عنده - على ما سيأتي من كلامه - : بأنه ما لا يتم دين الناس ومعاشهم إلا به، بحيث إذا لم يراع وقعوا في الحرج والمشقة.

ولقد اعتنى ابن تيمية بالحاجيات اعتناءه بالضروريات.

يقول أبو زهرة رحمه الله: «لقد كان أساس اختيارات ابن تيمية كما يبدو يدور حول أقطاب ثلاثة:

أولها: القرب من الآثار، فهو حريص على ألا يختار غرائب الفقه، بل يختار ماله اتصال أوثق بمصدره.

ثانيها: القرب من حاجات الناس ومألوفهم وتحقيق مصالحهم والعدالة

---

(١) كما مضى عند تعريفه للمقاصد. والضرورة هي: حالة يبلغها الإنسان إذا لم يتناول معها الممنوع هلك وفاتت مصالحه الضرورية. انظر الزركشي، المنثور، ج٢، ص ٣١٩. الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٨. وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج٢٨، ص١٩١ ناصر الميمان، القواعد والضوابط الفقهية، ص٢٨٨.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢١، ص ٥٦٧.

فيهم، فإنه بعد استيثاقه من الاتصال بين الحكم والمصدر الشرعي من كتاب أو سنة يختار الأعدل والذي يلائم العصر، ويتفق مع الحاجات.

وثالثهما: تحقيق المعاني الشرعية التي شرعت لها الأحكام، فهو على ذلك حريص في كل ما يختار ويفتي ويعلن من آراء»[1].

ويقرر أبو زهرة أن لابن تيمية اختيارات كثيرة تدل على اطلاع غزير، وأفق واسع، وإدراك لمصالح الناس، ولب الفقه والشريعة[2].

ويقول ابن القيم: «لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط به علما.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا، فالعالم يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله»[3].

قلت: هذان النوعان من الفهم مكملان وتابعان لنوع ثالث هو الأصل لهما، وهو فهم المقصود والهدف من حكم الله تعالى، وهو المعيار والضابط الذي ينزل فيه الفقيه النوع الثاني على الأول، فيعمل على تحقيق مقاصد الشريعة ورعايتها.

وإن من أحق الناس بذلك ابن تيمية، فهو فارس ورائد هذا العلم وهذا

---

(١) أبو زهرة، ابن تيمية، ص ٣٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص ٨٧ - ٨٨. وانظر: الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص ٤٣.

المضمار، ولقد سبقت الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن المصالح والمفاسد.

هذا، ولقد تفرد ابن تيمية بمسائل خاضها العلماء من قبله وشددوا فيها وكلفوا الناس بما يشق عليهم، وبما لا يطاق، فتكلم بها ابن تيمية واختار التيسير ورفع الحرج والترخص، لأن ذلك أثبت لنصوص الشريعة وأوثق لمقاصدها وكلياتها، ونزولا عند حاجات المجتمع ورفعا للضيق، والمشقة عنهم، ولم يخالف في ذلك دليلا ثابتا، لأن الأدلة راجعة في مقصدها إلى التيسير ورفع الحرج، وحمل الناس على الشريعة باليسر والحكمة[1].

فالذي حث ابن تيمية على أن يعتني بجانب التيسير في فقهه اعتناء بالغا أمران:

١- النصوص الشرعية الكثيرة الآمرة بالتيسير ورفع الحرج، والتي كان يكثر الاستشهاد بها مراعاة لمقاصد الشريعة.

٢- ما وجد في عصره من بعض المذاهب الفقهية التي تتشدد في مسائل ليس عليها دليل شرعي بالمنع، وإنما هي أدلة ضعيفة، أو عمومات واستنباطات متكلفة، ترجح جانب المفسدة المقتضي للحظر، دون النظر إلى جانب المصلحة المقتضي للإباحة أو الاستحباب أو الوجوب[2].

يقول ابن تيمية: «فهذا أصل عظيم في هذه المسائل ونوعها، لا ينبغي أن ينظر إلى غلظ المفسدة المقتضية للحظر إلا وينظر مع ذلك إلى الحاجة الموجبة للإذن، بل الموجبة للاستحباب أو الإيجاب»[3].

وبذلك يكون ابن تيمية من أفذاذ العلماء الذين يراعون ما قصدته الشريعة من التيسير والتخفيف، ورفع الحرج والمشقة عن المكلفين.

---

(١) انظر: مسفر القحطاني، المقاصد الشرعية، ص ١٦٢.

(٢) انظر: ناصر الميمان، القواعد والضوابط الفقهية، ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٦، ص ١٨١.

قال سفيان الثوري: «إنما العلم عندنا الرّخص عن الثقات، أما التشديد فكل إنسان يحسنه»[1].

يقول ابن تيمية: «دين الإسلام واسع لا حرج فيه»[2].

ويقول: «من استقرى ما جاء به الكتاب والسنة تبين له أن التكليف مشروط بالقدرة على العلم والعمل، فمن كان عاجزا عن أحدهما سقط عنه ما يعجزه، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها»[3].

ويقول: «لقد تأملت أغلب ما أوقع الناس في الحيل: **فوجدته أحد شيئين:**

١- إما ذنوب جوزوا عليها بتضييق في أمورهم، فلم يستطيعوا دفع هذا الضيق إلا بالحيل فلم تزدهم الحيل إلا بلاء، كما جرى لأصحاب السبت من اليهود[4]. وكما قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[سورة النساء، الآية: ١٦٠]. وهذا الذنب ذنب عملي.

٢- وإما مبالغة في التشديد لما اعتقدوه من تحريم الشارع، فاضطرهم هذا الاعتقاد إلى الاستحلال بالحيل.

وهذا من خطأ الاجتهاد، وإلا فمن اتقى الله وأخذ ما أحل له، وأدى ما وجب عليه، فإن الله لا يحوجه إلى الحيل المبتدعة أبدا. فإنه سبحانه لم يجعل علينا في الدين من حرج، وإنما بعث نبينا ﷺ بالحنيفية السمحة. فالسبب **الأول:** هو الظلم. والسبب **الثاني:** هو عدم العلم»[5].

فظاهر من كلامه رحمه الله، أن التشديد والمغالاة في أحكام الدين منشؤها

---

(١) البغوي، شرح السنة، ج١، ص ٢٩٠.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣، ص٤٢٧. ج٢٢، ٢١٥.

(٣) المصدر نفسه، ج٢١، ص ٦٣٤.

(٤) يشير إلى سورة الأعراف، الآية: ١٦٤.﴿واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت﴾

(٥) ابن تيمية، القواعد النوارنية، ص ١٥٢ - ١٥٣.

إما الظلم وإما الجهل. والنتيجة أن ذلك مناقضة لقصد الشارع من التيسير والتخفيف والحنيفية السمحة، التي جاءت لرفع الحرج.

وقد قال: «لا يجوز أن يناقض مقصود الشارع من التوسعة بالحرج والتضييق»[1].

ويقول:«الذين لا يحتالون، أو يحتالون وقد ظهر لهم فساد هذه الحيلة، بين أمرين:

١ - إما أن يفعلوا ذلك للحاجة، ويعتقدوا أنهم فاعلون للمحرم، كما رأينا عليه أكثر الناس.

٢ - وإما أن يتركوا ذلك ويتركوا تناول الثمار الداخلة في هذه المعاملة، فيدخل عليهم من الضرر والإضرار ما لا يعلمه إلا الله وإن أمكن أن يلتزم ذلك واحد أو اثنان.

فما يمكن المسلمين التزام ذلك إلا بفساد الأموال الذي لا تأتي به شريعة قط، فضلا عن شريعة قال الله فيها: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[سورة الحج، الآية: ٧٨]. وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٨٥]. وقال تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ﴾ [سورة النساء، الآية: ٢٨]. وفي الصحيحين: (إنما بعثتم ميسرين)[2] و(يسروا ولا تعسروا)[3] وقال: (ليعلم اليهود أن في ديننا سعة)[4]. فكل ما لا يتم المعاش إلا به فتحريمه حرج، وهو منتف شرعاً.

والغرض من هذا: أن تحريم مثل هذا مما لا يمكن الأمة التزامه قط. لما فيه من الفساد الذي لا يطاق، فعلم أنه ليس بحرام، بل هو أشد من الأغلال

---

(١) ابن تيمية، فقه الكتاب والسنة، ص ١٤٣.

(٢) سبق تخريجه ص ٦٦ .

(٣) سبق تخريجه. ص ٦٦.

(٤) ذكر نحوه: ابن حجر، فتح الباري، ج٢، ص ٤٤٤. وعزاه للسراج.

والآصار التي كانت على بني إسرائيل، ووضعها الله عنا على لسان محمد ﷺ، ومن استقرى الشريعة في مواردها ومصادرها وجدها مبنية على قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٧٣]. وقوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة المائدة، الآية: ٣]. فكل ما احتاج الناس إليه في معاشهم، ولم يكن سببه معصية: هي ترك واجب، أو فعل محرم، لم يحرم عليهم. لأنهم في معنى المضطر الذي ليس بباغ ولا عاد، وإن كان سببه معصية، كالمسافر سفر معصية اضطر فيه إلى الميتة، والمنفق للمال في المعاصي حتى لزمته الديون، فإنه يؤمر بالتوبة، ويباح له ما يزيل ضرورته. فيباح له الميتة، ويقضى عنه دينه من الزكاة، وإن لم يتب فهو الظالم لنفسه المحتال ... وهذه قاعدة عظيمة»[١].

ومما يوضح رسوخ قدم ابن تيمية في هذا المجال، ما برز عنده فيه من قواعد فقهية مثل:

١ - الأصل في الأعيان الإباحة والطهارة[٢].

٢ - الواجبات كلها تسقط بالعجز[٣]. أولا واجب مع العذر أو العجز[٤]. أو: ما عجز عنه العبد من شروط العبادات يسقط عنه[٥].

٣- كل من فعل عبادة كما أمر بحسب وسعه فلا إعادة عليه. أو: العبادة إذا لم تمكن إلا مع العذر كانت صحيحة مجزئة[٦].

---

(١) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢١، ص٥٣٤ - ٥٣٥، ٥٤٢. فقه الكتاب والسنة، ص٨٢.

(٣) المصدر نفسه، ج٢١، ص٢٠٣، ٢٠٩.

(٤) المصدر نفسه، ج٢٦، ص ١٢٥، ١٨٧ - ١٨٨، ٢٠٤ - ٢٠٥، ٩.

(٥) المصدر نفسه، ج٢٦، ص ٢٤٣، ٢٠٩.

(٦) المصدر نفسه، ج٢١، ص٤٢٩، ٤٤٠ - ٤٤١.

٤- الكراهة تزول بالحاجة[١].

٥- الأمور المنهي عنها يعفا فيها عن الناسي والمخطئ[٢].

٦- ما ترك المكلف لجهله بالواجب لا يعيده[٣].

٧- ما أبيح للحاجة جاز التداوي به،وما أبيح للضرورة فلا يجوز التداوي به[٤].

٨- كل ما احتاج الناس إليه في معاشهم، ولم يكن سببه عصية لم يحرم عليهم[٥].

٩- ما لا يتم المباح إلا به فهو مباح. أو: ما ثبت إباحته بنص أو إجماع وجب إباحة لوازمه[٦].

١٠ - كل ما لا يتم المعاش إلا به فتحريمه حرج، وهو منتف شرعا[٧].

١١ - الأصل في العادات العفو أو عدم الحظر[٨].

هذا، والأمثلة التي تدل على مراعاة ابن تيمية - رحمه الله رحمة واسعة - لحفظ الحاجيات ورفع الحرج تفوق الحصر، فهي تبلغ المئات، **وخير مثال على ذلك ما ألفه في هذا الباب مثل:**

١- فقه الكتاب والسنة ورفع الحرج عن الأمة. أو: المسائل الماردينية[٩].

---

(١) ناصر الميمان، القواعد والضوابط الفقهية، ص١٤٦.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٥٦٩، ٥٧٣. ج٢١، ص٤٧٨، ٥٩١.

(٣) المصدر نفسه، ج٢١، ص٤٢٩، ج٢٢، ص٤٠ - ٤١. ج٢٣، ص٣٧ - ٣٨.

(٤) المصدر نفسه، ج٢٤، ص٢٧٠، ٢٧٥ ٢٧٦. وقد أفدت في ذكر القواعد السابقة والدلالة على بعض مواطنها من: ناصر الميمان، القواعد والضوابط الفقهية، ص ١٤٦، ص ٤٣٧ - ٤٣٩.

(٥) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١٦٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٩) ابن تيمية، فقه الكتاب والسنة(المسائل الماردينية). تحقيق: فريد الهنداوي.

٢- تيسير العبادات لأرباب الضرورات[(١)].

ناهيك عما تضمنه مجموع الفتاوى ومؤلفاته الفقهية من ذلك الشيء الكثير.

وفيا يلي أمثلة على مراعاته للحاجيات في كل من: العبادات والعادات والمعاملات والجنايات.

أولاً: العبادات:

يجيز ابن تيمية أن تدخل الحائض المسجد للحاجة، وكذلك لبث الحائض العاكفة في المسجد للحاجة[(٢)]، ولا يمنع من قراءتها القرآن إذا احتاجت إليه[(٣)].

ويجيز الطواف لها عند الحاجة، وقال: «والأقيس أنه لا دم عليها عند الضرورة، وأما أن يجعل هذا واجبا يجبره دم، ويقال: إنه لا يسقط للضرورة. فهذا خلاف أصول الشريعة»[(٤)].

ويقول: «فهذا أصل عظيم في هذه المسائل ونوعها، لا ينبغي أن ينظر إلى غلظ المفسدة المقتضية للحظر إلا وينظر مع ذلك إلى الحاجة الموجبة للإذن، بل الموجبة للاستحباب أو الإيجاب وكل ما يحرم معه الصلاة يجب معه عند الحاجة إذا لم تمكن الصلاة إلا كذلك، فإن الصلاة مع تلك الأمور أخف من ترك الصلاة»[(٥)].

وهو يفتي بأن إعطاء القيمة في الزكاة يجوز للحاجة أو المصلحة الراجحة[(٦)].

---

(١) ابن تيمية، تيسير العبادات، تحقيق: سعود الحربي.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٦، ص١٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ج٢٦، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٤) المصدر نفسه، ج٢٦، ص ٢٠٥.

(٥) المصدر نفسه، ج٢٦، ص١٨١.

(٦) المصدر نفسه، ج٢٥، ص ٤٦، ٧٩، ٨٢. وانظر الاختيارات، ص ١٠٣. فقه الكتاب والسنة ص ٢٠٢- ٢٠٣.

وإعطاء الزكاة للأقارب للحاجة[1].

ثانياً: العادات:

يقول رحمه الله : «ينهى عن ذبح الخيل التي يجاهد عليها، والإبل التي يحج عليها، والبقر التي يحرث عليها، ونحو ذلك. لما في ذلك من الحاجة إليها»[2].

ويقول: «الحرير والذهب ليسا محرمين على الإطلاق، فإنهما قد أبيحا لأحد صنفي المكلفين، وأبيح للصنف الآخر بعضهما، وأبيح التجارة فيهما، وإهداؤهما للمشركين، فعلم أنهما أبيحا لمطلق الحاجة، والحاجة إلى التداوي أقوى من الحاجة إلى تزين النساء»[3]. ويذكر أن الحرير حرم لما فيه من السرف والخيلاء والفخر، وذلك منتف إذا احتيج إليه، وكذلك لبسه للبرد، أو إذا لم يكن عنده ما يستتر به غيره[4].

ثالثاً: المعاملات:

بين ابن تيمية حكم بيع المغيبات في الأرض وغيرها من البيوع التي تمس الحاجة إليها. **فذكر أن القياس جوازها لوجهين:**

١- أن أهل الخبرة يستدلون برؤية ورق هذه المدفونات على حقيقتها.

٢- أن هذا مما تمس حاجة الناس إلى بيعه. فإنه إذا لم يبع حتى يقلع، حصل على أصحابه ضرر عظيم، فإنه قد يتعذر عليهم مباشرة القلع والاستنابة فيه، وإن قلعوه جملة فسد بالقلع[5]، مثل جواز بيع المقاثي باطنها وظاهرها، وإن

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٥، ص ٨٨ - ٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ج٢١، ص٥٠٩.

(٣) المصدر نفسه، ج٢١، ص ٥٦٧.

(٤) المصدر نفسه، ج٢٤، ص ٢٧٥ - ٢٧٦.

(٥) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١٤٦ - ١٤٧.

اشتمل ذلك على بيع معدوم، وجواز بيع ثمر النخل إذا بدا صلاح بعضه[1]، فيباع جميع الثمر، وإن كان فيه ما لم يصلح بعد[2].

وقال: «لا يستقيم أمر الناس في معاشهم إلا به، وكل من توسع في تحريم ما يعتقده غررا فإنه لابد أن يضطر إلى إجازة ما حرمه - ومعلوم أن الضرر على الناس بتحريم هذه المعاملات أشد عليهم مما قد يتخوف فيها من تباغض، أو أكل مال بالباطل، لأن الغرر فيها يسير كما تقدم، والحاجة إليها ماسة، والحاجة الشديدة يندفع بها يسير الغرر. والشريعة جميعها مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضها حاجة راجحة أبيح المحرم[3].

ومن طرد القياس الذي انعقد في نفسه، غير ناظر إلى ما يعارض علته من المانع الراجح، أفسد كثيراً من أمر الدين، وضاق عليه عقله ودينه»[4].

رابعاً: الجنايات:

عند الحديث عن حفظ المال سبق قوله أن ضرب الدية على العاقلة مما يحتاجه الناس، وأن هذا من أصول الشرائع التي بها قيام مصلحة الناس. وأن هذا على وفق القياس ومقتضاه[5].

ويقول: «يجوز لنا أن نفسد أموال أهل الحرب إذا أفسدوا أموالنا كقطع الشجر المثمر، وإن قيل بالمنع من ذلك لغير حاجة»[6].

---

(١) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١٤٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(٣) المصدر نفسه، ١٥٥.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٧. وانظر: مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص ٣٤٦. فقه الكتاب والسنة، ص ١٧٠- ١٧٢.
(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٥٥٤.
(٦) ابن تيمية، فقه الكتاب والسنة، ص ٢٠٩. وانظر: مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص٤٠٦.

المبحث الثالث

حفظ التحسينيات

يمكن أن نعرف التحسينيات عند ابن تيمية - على ما استخلصته من كلامه- بالتالي:

ما يرجع إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأحوال والآداب، في العادات والمعاملات[1].

هذا وبتتبع واستقراء كلام ابن تيمية في التحسينيات - على قلته بالنسبة للضروريات والحاجيات - يبدو أنه يعتبر التحسينيات قسما من الحاجيات، وليست قسما مستقلا بنفسه، وفي الوقت ذاته يعتبرها تابعة ومكملة للحاجيات والضروريات. وهذا ظاهر من قاعدته الذهبية التي كثيرا ما يكررها - كما سبق في المصالح - : أن الرسل بعثت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها. فهو يعتبر غير الضروريات مكملات، وهذا ينسحب على الحاجيات، والتحسينيات.

ويدل على ذلك أيضاً:

١ - اعتباره إقامة الخرص عند الحاجة مقام الكيل، من تمام محاسن الشريعة[2].

٢ - قوله: «إن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢١، ص٥٤٥. القواعد النورانية، ص ١٣٥.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص ٣٥٠.

يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها في دنياهم. فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع.

وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم، مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر ... فنقول: والبيع والهبة والإجارة وغيرها من العادات التي يحتاج الناس إليها في معاشهم - كالأكل والشرب واللباس - فإن الشريعة قد جاءت في هذه العادات بالآداب الحسنة، فحرمت منها ما فيه فساد، وأوجبت ما لابد منه، وكرهت ما لا ينبغي، واستحبت ما فيه مصلحة راجحة من أنواع هذه العادات ومقاديرها وصفاتها»(١).

ومن أمثلة مراعاته للتحسينيات ما يلي:

المثال الأول:

قوله: «إن البول والروث مستخبث مستقذر، تعافه النفوس، على حد يوجب المبيانة، وهذا يناسب التحريم، حملا للناس على مكارم الأخلاق، ومحاسن الأحوال، وقد شهد له تنجس أرواث الخبائث»(٢).

المثال الثاني:

يذهب ابن تيمية إلى أن الزيت إذا وقعت فيه فأرة لا ينجس بذلك، بل يجوز بيعه واستعماله إذا لم يتغير، ولكن تلقى النجاسة، وما حولها، ولا فرق في ذلك بين الجامد والذائب.

ويقول: «وفي مثل ذلك وتحريمه من فساد الأطعمة العظيمة، وإتلاف الأموال العظيمة القدر، ما لا تأتي بمثله الشريعة الجامعة للمحاسن كلها. والله

---

(١) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢١، ص٥٤٥.

سبحانه إنما حرم علينا الخبائث تنزيها لنا عن المضار، وأباح لنا الطيبات كلها، لم يحرم علينا شيئا من الطيبات، كما حرم على أهل الكتاب - بظلمهم - طيبات أحلت لهم. ومن استقرى الشريعة في مواردها ومصادرها واشتمالها على مصالح العباد في المبدأ والمعاد تبين له من ذلك ما يهديه الله إليه»[1].

المثال الثالث:

قوله: «لا يجوز استعمال الأطعمة والأشربة في إزالة النجاسة لغير حاجة، لما في ذلك من فساد الأموال، كما لا يجوز الاستنجاء بها»[2].



---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢١، ص ٥٢٤ - ٥٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ج٢١، ص ٤٧٥.



الفصل الخامس

إسهامات ابن تيمية في علم المقاصد

ويتضمن سبعة مباحث:

المبحث الأول: مدى استفادة ابن تيمية من سابقيه واستفادة لاحقيه منه.

المبحث الثاني: الاعتدال والوسطية بين الإفراط والتفريط في المقاصد.

المبحث الثالث: بناء الاستدلال على مقاصد الشريعة ودلالات النصوص وعدم الإسراف في القياس.

المبحث الرابع: إعمال المقاصد في أصول الفقه.

المبحث الخامس: وفرة التطبيقات المقاصدية.

المبحث السادس: تأصيل القواعد المقاصدية.

المبحث السابع: مراعاة مقاصد المكلفين.

تمهيد

لقد أشار أكثر من واحد إلى دور الشاطبي في علم المقاصد، وأنه مؤسس هذا العلم وشيخ المقاصد[1].

فأما إنه مؤسس علم المقاصد ومبدعه، فهذا لا يسلم على ما مر في تاريخ المقاصد.

وأما إنه شيخ المقاصديين، فهذا إن سلم من الناحية النظرية التأصيلية، فإنه لا يسلم بإطلاق، إذ استبان من خلال هذه الرسالة، وما سيأتي في المباحث التالية، أن ابن تيمية قد بلغ شأوا بعيدا، وغاية سامية، في تأصيل هذا العلم، وبيان أصوله وأقسامه وإقامة دعائمه وبيان وسائله وضوابطه، وإثرائه بالتطبيقات، وتوظيفه في شتى مناحي الشريعة، ومع كل هذا فلا ينكر جهد الشاطبي وبلاؤه العظيم في لم شتات هذا العلم وإخراجه على النحو الذي نظمه. هذا على مستوى الناحية التنظيرية، أما على مستوى الناحية التطبيقية التوظيفية فابن تيمية هو شيخ المقاصديين وقائدهم، وهو رائدهم وأستاذهم، لا سيما وأن الشاطبي قد انتقد من البعض، وممن درس المقاصد عنده خصوصاً، بأنه تطوح في مسائل المقاصد إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، وأنه استطرد كثيراً، وفرع فروعاً خارجة عن المقصود، مما سبب تشتت وحدة الموضوع، وأضفى على كتابه الموافقات روح الجدل الممل، بسبب

---

(١) انظر: أبو زهرة، الشافعي، ص ٣١٥، الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج١، ص ١٣٢. الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٣٥١، ٣٥٨.

الاعتراضات والردود، مما جعل عمله يتخذ طابعاً تعليمياً، لا يتيح للعقل أن يفكر، وإنما يتيح للذاكرة أن تنقل فتتخم[1].

ولعل العذر لمن رفعوا الشاطبي إلى هذه المنزلة في علم المقاصد، أنهم لم يطلعوا على ما كتبه ابن تيمية وما قعده وأصله في هذا الباب. وإذا كان الشاطبي النجم فابن تيمية الشمس.

ولقد نبه غير واحد على دور ابن تيمية في المقاصد، وأنه أحد بناة الاجتهاد المقاصدي، ومن هؤلاء أبو زهرة[2] - رحمه الله - ونور الدين الخادمي[3].

وفيما يلي من المباحث السبعة تفصيل لإسهامات ابن تيمية في هذا المجال.

---

(١) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٨. حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص ١٢، الريسوني، نظرية المقاصد، ص ١٤٩، ١٥٥، ١٦٣، ١٨٢، ١٩٥، ١٩٩، ٢٤٠، ٣٠٣.

(٢) أبو زهرة، الشافعي، ص ٣١٤.

(٣) الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج١، ص ٣٥-٣٦، ١٣٢.

المبحث الأول

مدى استفادة ابن تيمية من سابقيه في المقاصد واستفادة لاحقيه منه

مما لا شك فيه أن ابن تيمية قد استفاد من الأصوليين، فابن تيمية لم ينخل الشريعة فحسب، بل نخل غالب ما كتبه الفلاسفة والمناطقة والمتكلمون، وما كتبه أهل اللغة والنحو والبيان، وما سطره علماء العقيدة والفرق، بالإضافة إلى كتب الأصول والفقه والتفاسير.

فتراه كثيراً ما يذكر آراء المعتزلة الأصولية، ويذكر بعض أقوال القاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي المعالي الجويني، والغزالي، والرازي، وغيرهم[1].

وقد تقدم في ثنايا الرسالة، ما يؤيد ذلك، ولا أريد عقد مقارنة شاملة بينه وبين ما توصل إليه عامة الأصوليين في مجال علم المقاصد، فهذا أمر بات جلياً من خلال الرسالة، بل إنه استدرك عليهم بعض القضايا المهمة، **على ما فصلته سابقاً مثل:**

١ - استدراكه على الأصوليين حصر المقاصد بما يرجع إلى المكلفين وتعليل الشريعة بمصالح العباد فحسب.

٢ - استدراكه على الأصوليين مراعاة جانب حفظ المقاصد من جانب العدم ودرء المفاسد، وقلة مراعاتهم لها من جانب الوجود وتحصيل المصالح.

---

(١) ابن تيمية، الاستقامة، ج١، ص ٤٧-٥١. مجموع الفتاوى، ج١٣، ١١٧. ج ١٧، ص ١١٥، ج١٠، ص ٥٥١. منهاج السنة، ج٢، ص ٣٤٢-٣٤٣. الرد على المنطقيين، ص ١٩٤-١٩٥. وانظر آل تيمية، المسودة.

٣ - تفصيله القول في مسألة تعليل الأحكام.

٤ - اعتناؤه بفقه المصالح ورفع الحرج وتنزيل مقاصد الشريعة على الواقع وأحوال المكلفين.

ولن أقارن بينه وبين ابن القيم فاستفادة ابن القيم منه أمر أضحى أشد وضوحاً من الشمس في رابعة النهار، وإنما سأركز البحث حول مدى استفادة الشاطبي من ابن تيمية.

وفيما يلي بعض الأدلة التي تثبت استفادة الشاطبي من ابن تيمية.

الدليل الأول:

قال الشاطبي: « قال بعض الحنابلة: لا تعبأ بما يعرض من المسائل ويدعى فيها الصحة بمجرد التهويل أو بدعوى أن لا خلاف في ذلك، وقائل ذلك لا يعلم أحداً قال فيها بالصحة، فضلاً عن نفي الخلاف فيها، وليس الحكم فيها من الجليات التي لا يعذر المخالف، قال: وفي مثل هذه المسائل قال الإمام أحمد ابن حنبل: من ادعى الإجماع فهو كاذب، يريدون أن يبطلوا السنن بذلك. يعني الإمام أحمد أن المتكلمين في الفقه من أهل البدع إذا ناظرتهم بالسنن والآثار قالوا: هذا خلاف الإجماع. وذلك القول الذي يخالف ذلك الحديث لا يحفظونه إلا عن بعض فقهاء المدينة أو فقهاء الكوفة - مثلاً - فيدعون الإجماع من قلة معرفتهم بأقاويل العلماء واجترائهم على رد السنن بالآراء، حتى كان بعضهم تسرد عليه الأحاديث الصحيحة في خيار المجلس ونحوه من الأحكام، فلا يجد لها معتصما إلا أن يقول: هذا لم يقل به أحد من العلماء، وهو لا يعرف إلا أبا حنيفة أو مالكاً، لم يقولوا بذلك، ولو كان له لرأى من الصحابة والتابعين وتابعيهم ممن قال بذلك خلقاً كثيراً»[1].

---

(١) الشاطبي، الاعتصام، ج١، ص ٣٥٦.

وهذا النص الذي نسبه الشاطبي لبعض الحنابلة موجود بنصه تماماً في كتاب ابن تيمية بيان الدليل على بطلان التحليل[1].

الدليل الثاني:

أن الشاطبي في كتابه الاعتصام في معرض رده على المتحايلين على الشريعة، كالذين يستحلون الخمر ويسمونها بغير اسمها وبعد ذكره الأحاديث التي جاءت في ذلك كما سبق ذكرها في الحيل - قال: «وهذا نص في أن هؤلاء الذين استحلوا هذه المحارم كانوا متأولين فيها، حيث زعموا أن الشراب الذي شربوه ليس هو الخمر، وإنما له اسم آخر ...

قال بعضهم: وإنما أتي على هؤلاء حيث استحلوا المحرمات بما ظنوه من انتفاء الاسم، ولم يلتفتوا إلى وجود المعنى المحرم ثبوته» ... وذكر كلاماً يقع فيما يقارب أربع صفحات[2]، وهي بعجرها وبجرها من كلام ابن تيمية[3].

الدليل الثالث:

أن الشاطبي بعد ما ذكر الأحاديث الواردة في بيع العينة، وقرر أن الشح مقدمة لبدعة الاحتيال على تحليل الحرام، قال: «قال بعضهم: عامة العينة إنما تقع من رجل يضطر إلى نفقة يضن الموسر عليه بالقرض، إلا أن يربحه في المائة ما أحب، فيبيعها ثمن المائة بضعفها أو نحو ذلك»[4]. والذي قاله بعضهم - على حد تعبير الشاطبي - هو ابن تيمية رحمه الله - ولب ما ساقه الشاطبي هو بتمامه ما عند ابن تيمية[5].

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٥٦١-٥٦٢.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص ٨٧-٩٠.

(٣) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٩٤-١٠٥.

(٤) الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص ٨٤-٨٥.

(٥) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ١٠٨-١١٩.

الدليل الرابع:

عند الحديث عن المقاصد الأصلية والتابعة في طرق معرفة المقاصد وجدت بعض المقاربات والاتفاقات بين ابن تيمية والشاطبي، **ومن ذلك:**

١ - استخدم الشاطبي بعض المفردات التي استخدمها ابن تيمية أو شبهها للتعبير عن بعض مقاصد النكاح التبعية مثل: (السكن، والازدواج، والاستمتاع)، (قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو أخوته)، (طلبا لشرف النسب)، (ومواصلة أرفع البيوتات)، (قصد التسبب له حسن).

٢ - قول الشاطبي: الجهة الثالثة: أن للشارع في شرح الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة. فهذا قد سبق جلياً في كلام ابن تيمية.

٣ - استدلال الشاطبي بالآية ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ وتحليله لها كتحليل ابن تيمية من أن ذكر الله هو المقصد الأصلي من الصلاة، وكونها تنهى عن الفحشاء والمنكر مقصد تابع.

٤ - استدل الشاطبي بنفس الأدلة التي ساقها ابن تيمية - مثل قصة عمر في نكاح أم كلثوم، وقصة الذي أخلص لله أربعين صباحاً لينال الحكمة - على عدم جواز قصد المقاصد التابعة في العبادات دون القصد الأصلي وهو الإخلاص لله.

٥ - تفريق الشاطبي بين العبادات والعادات، بأن المقاصد التابعة في العبادات إذا كانت مقصودة أصالة لا تصح، وأنها في العادات تصح، مطابق تماماً لما ذهب إليه ابن تيمية.

٦ - استدل الشاطبي على تحريم نكاح التحليل بأن من قصد ذلك فقد ناقض مقاصد الشارع من النكاح، وهو ما صنعه ابن تيمية تماماً.

٧ - اعتبار الشاطبي - رحمه الله - المقاصد التوابع مثبتة للمقاصد الأصلية،

ومقوية لحكمتها ومستدعية لطلبها وإدامتها هو تماماً ما اعتبره ابن تيمية - رحمه الله .

هذه بعض الموافقات بين ابن تيمية والشاطبي التي ذكرها الشاطبي في الموافقات، ولكن الشاطبي قد فارق ابن تيمية وظهرت عنده النزعة الصوفية عندما سوغ للعبد أن يطلب إلى الله أن يريه خوارق العادات وعجائب المغيبات[1].

الدليل الخامس:

اعتبار الشاطبي السكوت عن شرع التسبب، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له، مما يعرف به مقصد الشارع. وهذا سبق بيانه في موضعه من طرق معرفة المقاصد. **وتظهر استفادة الشاطبي من ابن تيمية فيما يلي:**

١ - المطابقة والتقارب الشديدين بين كلام ابن تيمية والشاطبي في هذا الطريق فترى القاسم المشترك بينهما اتحاد المعايير الموضوعة لذلك. وإن كانت عند ابن تيمية أدق وأضبط وأظهر وهي قيام المقتضي ووجود الشرط وانتفاء المانع، ثم الأمثلة الموظفة في ذلك متقاربة وهي جمع القرآن في مصحف كما قال ابن تيمية، وجمع المصحف كما قال الشاطبي.

ثم تعلم العربية وأسماء النقلة للعلم، كما قال الأول، وتدوين العلم كما قال الثاني.

هذا والأمثلة التي جاء بها ابن تيمية أفضل من المثال الذي ساقه الشاطبي وأطال الكلام عليه مع أمثلة أخرى مناسبة لعدم سلامته من الاعتراضات وهو كون سجود الشكر بدعة عند الإمام مالك[2].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٣٩٦-٤٠٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص ٤١٠-٤١١، الاعتصام، ج١، ص ٣٦٠-٣٦٤.

٢ - أن الشاطبي نقل قول ابن رشد أن ترك النبي ﷺ أصل من الأصول الذي يستدل به على إسقاط الزكاة من الخضر والبقول[(١)]، وهو ما صرح به ابن تيمية من أن أهل الحجاز لا يوجبون الزكاة في الخضراوات لما في الترك من عمل النبي ﷺ وخلفائه[(٢)].

٣ - قول الشاطبي: «وعلى هذا النحو جرى بعضهم في تحريم نكاح المحلل. وأنها بدعة منكرة، من حيث وجد في زمانه عليه الصلاة والسلام المعنى المقتضي للتخفيف والترخيص للزوجين، بإجازة التحليل ليراجعا كما كانا أول مرة، وأنه لما لم يشرع ذلك مع حرص امرأة رفاعة على رجوعها إليه، دل على أن التحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها، وهو أصل صحيح. إذا اعتبر، وضح به الفرق بين ما هو من البدع وما ليس منها، ودل على أن وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان موجوداً قبل، فإذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطل»[(٣)]. فهذا إشارة إلى ابن تيمية وإن لم يصرح به، حينما استدل ابن تيمية على حرمة نكاح التحليل وبدعية الحيل بقوله: «الوجه الثاني: في تقدير أنها بدعة، وهو أنه لا يستريب عاقل في أن الطلاق الثلاث ما زال واقعاً على عهد رسول الله ﷺ وخلفائه، وما زال المطلقون يندمون ويتمنون المراجعة، ورسول الله ﷺ أنصح الناس لأمته، وكذلك أصحابه، أبر هذه الأمة قلوباً وأعمقها علماً وأقلها تكلفاً، فلو كان التحليل يحللها، لأوشك أن يدلوا عليه ولو واحداً، فإن الدواعي إذا توافرت على طلب فعل وهو مباح فلا بد أن يوجد، فلما لم ينقل عن واحد منهم الدلالة على ذلك، بل الزجر عنه، علم أن هذا لا سبيل إليه،

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٤١٣، الاعتصام، ج ١، ص ٣٦٤-٣٦٥.
(٢) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١١٠.
(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٤١٤.

وهذه امرأة رفاعة القرظي جاءت إلى النبي ﷺ بعد أن تزوجت عبد الرحمن بن الزبير وطلقها قبل الوصول إليها، وجعلت تختلف إلى النبي ﷺ، ثم إلى خليفتيه تتمنى مراجعة رفاعة، وهم يزجرونها عن ذلك، وكأنها كرهت أن تتزوج غيره فلا يطلقها، وكانت راغبة في رفاعة[1]، فلو كان التحليل ممكناً لكان أنصح الأمة لها يأمرها أن تتزوج بمحلل، فإنها لن تعدم من تبييته عندها ليلة ويعطى شيئاً، فلما لم يكن شيء من ذلك، علم كل عاقل أن هذا لا سبيل إليه... ومن لم تسعه السنة حتى تعداها إلى البدعة مرق من الدين، ومن أطلق للناس ما لم يطلقه لهم رسول الله ﷺ مع وجود المقتضي للإطلاق فقد جاء بشريعة ثانية، ولم يكن متبعاً للرسول ﷺ، فلينظر المرء أين يضع قدمه»[2].

الدليل السادس:

أن الأدلة التي ساقها الشاطبي للاستدلال بها على قاعدة سد الذرائع[3] لم تخرج عن أدلة ابن تيمية على ذلك - على ما بسطته في موضعه - **ثم إن هناك عبارات وافق فيها الشاطبي تعبير ابن تيمية مثل:**

١ - قال الشاطبي: «وكان النبي صلى عليه الصلاة والسلام يكف عن قتل المنافقين، لأنه ذريعة إلى قول الكفار، إن محمداً يقتل أصحابه»[4].

وقال ابن تيمية: «إن النبي ﷺ كان يكف عن المنافقين مع كونه مصلحة، لئلا يكون ذريعة إلى قول الناس إن محمداً يقتل أصحابه»[5].

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، ج٩، ص ٣٦١. مسلم، صحيح مسلم، ج٢، ص ١٠٥٥-١٠٥٧.

(٢) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ١٨٠-١٨١.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٣٦٠-٣٦٤.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٦٠.

(٥) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٥٤.

٢ - بعد ذكر الشاطبي الأحاديث التي تنهى عن شرب الخليطين وعن شرب النبيذ بعد ثلاث.. وأن النبي ﷺ قال: «لو رخصت في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه»[١]. قال: «يعني أن النفوس لا تقف عند الحد المباح في هذا»[٢]. وهذه عبارة ابن تيمية تماماً[٣].

الدليل السابع:

أن الأدلة التي ساقها الشاطبي على تحريم الحيل[٤] لم تخرج عن الأدلة التي ذكرها ابن تيمية قيد أنملة[٥]، والعبارات التي ساقها الشاطبي حول هذا الموضوع لم تخرج عن المعاني التي ساقها ابن تيمية، فما بسطه ابن تيمية وفصله، أوجزه الشاطبي واختصره.

الدليل الثامن:

من المعروف أن أبا عبد الله محمدا المقري من شيوخ الشاطبي، وقد حكى صاحب نفح الطيب عنه قوله: «ثم أخذت على الشام، فلقيت بدمشق شمس الدين بن قيم الجوزية صاحب الفقيه ابن تيمية»[٦].

وذكر عنه أنه قال: «شهدت شمس الدين بن قيم الجوزية قيم الحنابلة بدمشق، وقد سأله رجل عن قوله عليه الصلاة والسلام: (من مات له ثلاثة من الولد كانوا له حجاباً من النار)[٧]. كيف إن أتى بعد ذلك بكبيرة؟ قال: موت

---

(١) سبق تخريج هذه الأحاديث في موضعها . ص ٣٦٦.
(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٣٦٣.
(٣) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٣٥٥.
(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٣٨٠-٣٨٤.
(٥) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٥٧-٣٥٣.
(٦) أحمد المقري، نفح الطيب، ج٥، ص ٢٥٤.
(٧) البخاري، صحيح البخاري، ج٣، ص١١٨.

الولد حجاب، والكبيرة خرق لذلك الحجاب، وإنما يكون الحجاب حجاباً ما لم يخرق، فإذا خرق فقد زال عن أن يكون حجاباً، ألا ترى إلى قوله عليه السلام (الصوم جنة)[1] ما لم يخرقها، ثم قال: وهذا الرجل أكبر أصحاب تقي الدين بن تيمية»[2]. وقد نقل كذلك ملاقاة المقري ابن القيم بالشام صاحب نيل الابتهاج[3].

ومن المعلوم كم هي الصلة الوثقى بين ابن القيم وابن تيمية، فلا يبعد أن نسخ المقري شيئاً من كتب ابن تيمية التي كانت بالشام أو بحوزة ابن القيم، أو حمل المقري معه شيئاً من كتب ابن تيمية وابن القيم، ومما يدل على ذلك أن الشاطبي اعتمد كثيراً على كتاب ابن تيمية: بيان الدليل على بطلان التحليل[4]، كما تبين في الأدلة السابقة على استفادة الشاطبي من ابن تيمية. ولعل الشاطبي - رحمه الله - لم يكن يصرح باسم ابن تيمية، نظراً لما أشيع عنه رحمه الله من بعض الفتاوى التي نفرت بعض العلماء عنه، وقد حكى الشاطبي بعض محاوراته ومجادلاته لبعض العلماء ممن عارضوه في بعض البدع والفتاوى[5]، فأراد الشاطبي رحمه الله أن يوصل علم ابن تيمية للناس في المغرب، دون أن يشعرهم بأقواله صراحة حتى لا يحجموا عن قبول أقواله وآرائه.

وقد قال الدكتور حمادي العبيدي - حفظه الله: «إن المتأمل في موقف الشاطبي من البدع، وبناء إصلاحه على تطهير الإسلام منها، يجد شبها قويا بينه وبين ابن تيمية الذي نادى هو أيضا بتطهير الدين من مظاهر الشرك كتقديس

---

(١) الترمذي، سنن الترمذي، ج٥، ص١١-١٢. وقال: حديث حسن صحيح.

(٢) أحمد المقري، نفح الطيب، ج٥، ص٢٨١.

(٣) التنبكتي، نيل الابتهاج، ص٢٥٠. وانظر: المقري، قواعد المقري، ج١، ص٥٩. حيث نقل عن الشهاب المقري حفيد المقري ذلك أيضا في أزهار الرياض، ج٥، ص٧٤-٧٥. وانظر: حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص٦٧-٦٨.

(٤) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج٣، ص٨٨-٣٥٠.

(٥) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ج١، ص٢٤-٣٥.

الأضرحة، وإعادته إلى ما كان عليه من صفاء، زمن الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين.

وقد يكون الشاطبي عرف آراء ابن تيمية عن طريق شيخه أبي عبد الله المقري الذي ارتحل إلى المشرق والتقى بابن[1] القيم تلميذ ابن تيمية، حامل لواء الدعوة إلى مذهب شيخه، ولكن تحقيق ذلك يحتاج إلى بحث مستقل تقع فيه المقارنة بين آثار هؤلاء الأعلام الثلاثة، وهم متعاصرون حيث كانوا جميعا من رجال القرن الثامن للهجرة»[2].

وقد أكد هذه الحقيقة الدكتور سعد الشناوي حيث قال: «وقد تأثر الإمام الشاطبي بما جاء في مؤلفات من سبقه، وهو العز بن عبد السلام، وابن تيمية، وابن القيم، والقرافي. ولهذا نجد كتابه مزيجا وتحليلا لهذه الآراء القيمة، التي استقرت في عقولها نظرية المصالح المرسلة، وابتناء أحكام الشرع بأنواعها عليها»[3].

وبعد كل ما تقرر، فتقرير الريسوني حفظه الله - أن الشاطبي لم يستفد من ابن تيمية وابن القيم، واستبعاده أن يكون الشاطبي قد اطلع على بعض مؤلفات ابن تيمية وابن القيم، وأن دعوى الدكتور الشناوى لا تفيد ذلك، ولا حتى في إثارة الدعوى أمام القضاء[4]، أقول: ما قرره ليس بسديد، بل الصواب أن الحكم قد صدر لصالح الشناوي، بعد كل ما قدمت من براهين، وكذلك فإن استبعاد الأخ مشهور حسن ما ذهب إليه الشناوي - متبعا في ذلك الريسوني - ليس بصواب، ولا يلزم من عدم لقيا الشاطبي وابن تيمية أو ابن

---

(١) الصواب أن التقى يتعدى بنفسه بدون الباء.

(٢) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص٢٩٣.

(٣) سعد الشناوي، مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح. ج١، ص١٥٠. نقلا عن الريسوني، نظرية المقاصد، ص٣٣٠.

(٤) الريسوني، نظرية المقاصد، ص٣٣٠.

القيم كما نقل عن الشيخ الألباني - رحمه الله - عدم استفادته منهما[1]، كما أثبته، ولله الحمد والمنة.

ولعل العذر لهؤلاء وغيرهم في ذلك، أنهم لم يسبروا كتب ابن تيمية ولم يستقروها على النحو الذي فعلت، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ.

بالإضافة إلى ما تقدم فإن هناك مباحث مشتركة من حيث الفكرة والجوهر بين ابن تيمية والشاطبي، أسأل الله أن ييسر إعدادها وإخراجها.



(١) الشاطبي، الموافقات، تحقيق مشهور حسن، ج١، ص٨٣. (المقدمة)، لا سيما وأن مشهور حسن أثبت أن الشاطبي نقل عن ابن تيمية، ما ذكرته في الدليل الأول، وما ذكرته في الدليل الثامن، وعندما التقيته أخبرني أنه كان متشككا في الأمر ثم إنه تأكد بعد ذلك من استفادة الشاطبي من ابن تيمية، وأنه سيذكر هذا في تحقيقه لكتاب الاعتصام، لا سيما بعد اطلاعه على ما أثبته هنا.



المبحث الثاني

اعتدال ابن تيمية ووسطيته بين الإفراط والتفريط في المقاصد

لقد كثرت الصيحات وعلت الأصوات التي تنادي ببناء الشريعة أصولها وفروعها على مقاصد الشريعة وأهدافها، وهذه القضية في الحقيقة سلاح ذو حدين، وحسنة بين سيئتين، وداء ودواء، وصلاح وفساد، بحسب المراد والمآل والمقصود.

فهي صلاح ودواء وخير إن أريد بها إظهار محاسن الشريعة، وبيان مصالحها والخير العظيم الذي فيها، وربط العباد بنصوص الكتاب والسنة ومقاصدها، وتوظيف مقاصد الشريعة في فقه الواقع، والترجيح بين المصالح والمفاسد.

وهي فساد وداء وشر إن أريد بها هدم الشريعة، وتجاوز نصوصها، وضوابطها بحجة المقاصد، واتخاذها سلما للتطاول على النصوص الشرعية، ومعول هدم للرسالة السماوية بسوء نية - لا قدر الله - أو بحسنها.

فالعلم بمقاصد الشريعة يعطي المجتهد تصورا عاما لأحكام الشريعة، فيبقى ينظر من خلال هذا المنظار، ويتجه إليه في كل أقواله وأفعاله، وفي نفس الوقت يتخذه ميزانا للنظر في المصالح المتعارضة فيقدم الأهم فالأهم، فهو في سعادة وفلاح ما استقبله وأمه، وفي تعاسة وخسران ما استدبره وضيعه. والمقصود: أن الاجتهاد المقاصدي مهمة مهمة وقضية جليلة، محاطة بسياج من الشروط والضوابط الشرعية، والعلم بالمقصد في حالة ما والاعتماد عليه يشكل شرطا من شروط هذا الاجتهاد، فلا ينبغي أن يستحضر ويستذكر بمفرده وبمعزل عن

بقية الشروط الاجتهادية الأخرى، إذ إن افتقار المقصد إلى ضوابطه وشروطه في حكم انعدام ذلك المقصد واختلاله واضطرابه، وهو يؤدي إلى عكس المقصود ومناقضة الشريعة وهدمها والتطاول عليها، فالمقصد يتلازم مع ضوابطه وشروطه فيوجد بوجودها، وينتفي بانتفائها، طردا وعكسا فيستحيل أن تتخذ المقاصد وسيلة لهدم المقاصد[1]. وضوابط المقاصد ومعاييرها عند ابن تيمية هي تماما ضوابط المصالح المرسلة عنده، وقد تقدم بسط هذه الضوابط في علاقة المقاصد بالمصالح المرسلة، وفيما يلي تكميل لهذا الموضوع عند ابن تيمية، وذلك بإبراز بعض المحددات للعمل بالمصالح والمقاصد، من خلال نماذج من كلامه، **وذلك في الأمور التالية:**

الأمر الأول: شمول بيان الرسول ﷺ لأصول الدين وفروعه:

يؤكد ابن تيمية على أن الرسول ﷺ قد بين جميع الدين أصوله وفروعه، باطنه وظاهره، علمه وعمله، وأن هذا أصل أصول العلم والإيمان، وكل من كان أعظم اعتصاماً بهذا الأصل كان أولى بالحق علماً وعملاً[2].

وأن الخير والسعادة والكمال والصلاح منحصر في نوعين: في العلم النافع، والعمل الصالح. وقد بعث الله سبحانه محمداً ﷺ بأفضل ذلك، وهو الهدى ودين الحق[3]. كما قال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً ﴾ [الفتح، الآية: ٢٨]. وأن العمليات وما يسميه الناس الفروع والشرع والفقه، فهذا قد بينه الرسول عليه الصلاة والسلام أحسن بيان، فما شيء مما أمر الله به أو نهى عنه أو أصله أو

---

(١) انظر: الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج١، ص٣٣-٣٤. ج٢، ص١٩. الاجتهاد المقاصدي سلاح ذو حدين.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ١٥٥-١٥٦ وانظر: نقض المنطق، ص ٤٨.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ١٦٩-١٧٠.

حرمه إلا بين ذلك[1].

وقد قال تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة، الآية: ٣]. وقال تعالى: ﴿ مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرَى وَلَـكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [يوسف، الآية: ١١١]. وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل، الآية: ٨٩]. فالنصوص الشرعية تتناول أحكام أفعال المكلفين كافة[2].

الأمر الثاني: الكتاب والسنة مصدر الأحكام الشرعية:

يقول ابن تيمية: «إن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ[3]. والقول بأن هذا الفعل مستحب أو منهي عنه أو مباح لا يثبت إلا بدليل شرعي، فالوجوب والندب والإباحة والاستحباب والكراهة والتحريم لا يثبت شيء منها إلا بالأدلة الشرعية. والأدلة الشرعية مرجعها كلها إليه صلوات الله وسلامه عليه، فالقرآن هو الذي بلغه، والسنة هو الذي علمها، والإجماع بقوله عرف أنه معصوم، والقياس إنما يكون حجة إذا علمنا أن الفرع مثل الأصل، وأن علة الأصل في الفرع فشرعه هو ما شرعه هو ﷺ، وسنته ما سنها هو»[4].

الأمر الثالث: الشريعة جامعة لمصالح الدنيا والآخرة ولا تهمل مصلحة قط:

يقول رحمه الله: «اسم الشريعة والشرع والشرعة ينتظم كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال ... واسم السنة والشرعة قد يكون في العقائد والأقوال،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص ١٧٣.
(٢) ابن تيمية مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ٢٨٨.
(٣) المصدر نفسه، ج٢٠، ص ٢٣٢
(٤) المصدر نفسه، ج٢٧، ص ٣٩٦.

وقد يكون في المقاصد والأفعال. فالأولى في طريقة العلم والكلام، والثانية في طريقة الحال والسماع، وقد تكون في طريقة العبادات الظاهرة والسياسات السلطانية، فالمتكلمة جعلوا بإزاء الشرعيات العقليات أو الكلاميات، والمتصوفة جعلوا بإزائها الذوقيات والحقائق، والمتفلسفة جعلوا بإزاء الشريعة الفلسفة، والملوك جعلوا بإزاء الشريعة السياسة، وأما الفقهاء والعامة فيخرجون عما هو عندهم من الشريعة إلى بعض هذه الأمور، أو يجعلون بإزائها العادة أو المذهب أو الرأي.

والتحقيق: أن الشريعة التي بعث الله بها محمداً ﷺ جامعة لمصالح الدنيا والآخرة، وهذه الأشياء ما خالف الشريعة منها فهو باطل، وما وافقها منها فهو حق، لكن قد يغير أيضاً لفظ الشريعة عند أكثر الناس، فالملوك والعامة عندهم أن الشرع والشريعة اسم لحكم الحاكم، ومعلوم أن القضاء فرع من فروع الشريعة، وإلا فالشريعة جامعة لكل ولاية وعمل فيه صلاح الدين والدنيا، والشريعة إنما هي كتاب الله وسنة رسوله، وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأحوال والعبادات والأعمال، والسياسات والأحكام، والولايات والعطيات ... وبما ذكرته في مسمى الشريعة والحكم الشرعي والعلم الشرعي يتبين أنه ليس للإنسان أن يخرج عن الشريعة في شيء من أموره، بل كل ما يصلح له فهو في الشرع من أصوله وفروعه وأحواله وأعماله وسياسته ومعاملته وغير ذلك.

وسبب ذلك أن الشريعة هي طاعة الله ورسوله وأولي الأمر منا، وقد قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [النساء، الآية: ٥٩]. وقد أوجب طاعته وطاعة رسوله في آي كثير من القرآن، وحرم معصيته ومعصية رسوله، ووعد برضوانه ومغفرته ورحمته وجنته على طاعته وطاعة رسوله، وأوعد بضد ذلك على معصيته ومعصية رسوله، فعلى كل أحد من عالم أو أمير أو عابد أو معامل أن يطيع الله ورسوله فيما هو

قائم به من علم أو حكم، أو أمر أو نهي أو عمل أو عبادة أو غير ذلك.

وحقيقة الشريعة اتباع الرسل والدخول تحت طاعتهم، كما أن الخروج عنها خروج عن طاعة الرسل، وطاعة الرسل هي دين الله الذي أمر بالقتال عليه، فقال: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾ [البقرة، الآية: ١٩٣] فعلى كل من الرعاة والرعية والرؤوس والمرؤوسين أن يطيع كل منهم الله ورسوله في حاله، ويلتزم شريعة الله التي شرعها له[1].

وهذه جملة تفصيلها يطول، غلط فيها صنفان من الناس:

صنف سوغوا لنفوسهم الخروج عن شريعة الله ورسوله وطاعة الله ورسوله، لظنهم قصور الشريعة عن تمام مصالحهم جهلاً وهوى، أو هوى محضاً. وصنف قصروا في معرفة قدر الشريعة فضيقوها حتى توهموا هم والناس أنه لا يمكن العمل بها، وأصل ذلك الجهل بمسمى الشريعة ومعرفة قدرها وسعتها»[2].

ويقول ابن القيم: «وما أحسن ما قال شيخ الإسلام - يعني ابن تيمية - في تعظيم الأمر والنهي: هو أن لا يعارضا بترخص جاف، ولا يعرّضا لتشديد غال، ولا يحملا على علة توهن الانقياد»[3].

الأمر الرابع: أن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد وتحديد مقاصد الشريعة إنما هو بميزان الشريعة، وعلى نور من الله ورسوله، وليس بالعقول البشرية القاصرة والاجتهادات الباطلة .

يقول ابن تيمية: «لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد رأيه لمعرفة

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ٣٠٦-٣١٠.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ٣١٠. وانظر: ج١١، ص٣٤٤-٣٤٥.

(٣) ابن القيم، الوابل الصيب، ص١٠.

الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدلالتها على الأحكام»[1].

وفي معرض رده على الذين يجيزون نكاح التحليل بحجة أن قصد تراجع الزوجين والتسبب في ذلك عمل صالح، ربما يثاب عليه المحلل. قال رحمه الله: «وقولهم: إن قصد تراجعهما قصد صالح لما فيه من المنفعة. قلنا: هذه مناسبة شهد الشارع لها بالإلغاء والإهدار، ومثل هذا القياس والتعليل هو الذي يحلل الحرام، ويحرم الحلال، والمصالح والمناسبات التي جاءت الشريعة بما يخالفها إذا اعتبرت فهي مراغمة بينة للشارع، مصدرها عدم ملاحظة حكمة التحريم، وموردها عدم مقابلته بالرضا والتسليم، وهي في الحقيقة لا تكون مصالح، وإن ظنها الناس مصالح، ولا تكون مناسبة للحكم وإن اعتقدها معتقد مناسبة، بل قد علم الله ورسوله ومن شاء من خلقه خلاف ما رآه هذا القاصر في نظره، ولهذا كان الواجب على كل مؤمن طاعة الله ورسوله، فيما ظهر له حسنه وما لم يظهر، وتحكيم علم الله وحكمه على علمه وحكمه، فإن خير الدنيا والآخرة وصلاح المعاش والمعاد في طاعة الله ورسوله. ومن رأى أن الشارع الحكيم قد حرم هذه عليه حتى تنكح زوجاً غيره، وعلم أن النكاح الحسن الذي لا ريب في حله هو نكاح الرغبة، علم قطعاً أن الشارع ليس متشوفاً إلى رد هذه إلى زوجها إلا أن يقضي الله سبحانه ذلك بقضاء ييسره، ليس للخلق فيه صنع وقصد لذلك. ولو كان هذا معنى مطلوبا لسنه الله سبحانه وندب إليه، كما ندب إلى الإصلاح بين المختصمين، وكما كره الاختلاع والطلاق الموجب لزوال الألفة ... ثم لو كان مقصود الشارع تيسير عودها إلى الأول لم يحرمها عليه، ولم يحوجه إلى هذا العناء، فإن الدفع أسهل من الرفع، وأما ما يحصل في ذلك من الضرر، فالمطلق هو الذي جلبه على نفسه ... وإنما يسعى الإنسان في

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص ١٢٩.

مصلحة أخيه بما أحله الله وأباحه. وأما مساعدته على أغراضه بما كرهه الله فهو إضرار به في دينه ودنياه، وما هذا إلا بمنزلة أن يعين الرجل من يهوى امرأة محرمة على نيل غرضه. والخير كله في لزوم التقوى واجتناب المحرمات، ألا ترى أن أهل السبت استحلوا ما استحلوا لما قامت في نفوسهم هذه الشهوات والشبهات»[1].

ويذكر - رحمه الله - أن الواجب على الخلق اتباع الكتاب والسنة، وإن لم يدركوا ما في ذلك من المصلحة والمفسدة[2].

ويقرر أن معارضة أقوال الأنبياء بآراء الرجال، وتقديم ذلك عليها، هو من فعل المكذبين للرسل، بل هو جماع كل كفر، وأن المتبعين لما أنزله الله هم أهل الهدى والفلاح، والمعرضين عن ذلك هم أهل الشقاء والضلال.

ثم قال: «ومعلوم أن الكلام الذي جاءت به الرسل عن الله نوعان: إما إنشاء وإما إخبار. والإنشاء يتضمن الأمر والنهي والإباحة، فأصل السعادة تصديق خبره، وطاعة أمره، وأصل الشقاوة معارضة خبره وأمره بالرأي والهوى، وهذا هو معارضة النص بالرأي، وتقديم الهوى على الشرع، ولهذا كان ضلال من ضل من أهل الكلام والنظر في النوع الخبري، بمعارضة خبر الله عن نفسه وعن خلقه بعقلهم ورأيهم، وضلال من ضل من أهل العبادة والفقه في النوع الطلبي، بمعارضة أمر الله الذي هو شرعه بأهوائهم وآرائهم»[3].

والمقصود من هذه النقولات والتوضيحات من أبي العباس - رحمه الله - أن أبين منهجه في التعامل مع النصوص الشرعية، ومقاصد الشريعة، وأن أرسخ وأثبت هيبة النصوص وقدسيتها وسلطانها، ووجوب الوقوف عند

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٢٤٨-٢٥٠..

(٢) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص٢٨٣.

(٣) ابن تيمية، درء التعارض، ج٥، ص ٢٠٤-٢٠٦. وما بعدها.

حدودها. والتزامها، وعدم التهاون في الأخذ بها بحجة المقاصد الموهومة والمصالح المزعومة.

وهذا، وقد بسطت ما يؤكد هذه المنهجية عند ابن تيمية وما يوضح هذه المحددات ويزيد عليها في الطريق الأخير من طرق معرفة المقاصد، وفي المصالح والمفاسد، وفي حفظ الدين، وما سيأتي بعد قليل في المبحثين التاليين.



المبحث الثالث

بناء الاستدلال على مقاصد الشريعة

ودلالات النصوص وعدم الإسراف في القياس

قبل تجلية موقف ابن تيمية من هذه القضية لا بد من التصدير لها ببعض الأمور التي تكشف أهميتها، ومدى خطورتها وعظيم أثرها، لا سيما وأن إهمال هذه القضية أدخل في الشريعة ما ليس منها، بل إن البعض قد صار يضرب النصوص الشرعية والمقاصد الربانية بالأقيسة العقلية والتصورات الذهنية.

الأمر الأول: يقول ابن القيم: « وأما أصحاب الرأي والقياس فإنهم لما لم يعتنوا بالنصوص ولم يعتقدوها وافية بالأحكام ولا شاملة لها، وغلاتهم على أنها لم تف بعشر معشارها، فوسعوا طرق الرأي والقياس، وقالوا بقياس الشبه، وعلقوا الأحكام بأوصاف لا يعلم أن الشارع علقها بها، واستنبطوا عللاً لا يعلم أن الشارع شرع الأحكام لأجلها، ثم اضطرهم ذلك إلى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس، ثم اضطربوا، فتارة يقدمون القياس، وتارة يقدمون النص، وتارة يفرقون بين المشهور وغير المشهور، واضطرهم ذلك أيضاً إلى أن اعتقدوا في كثير من الأحكام أنها شرعت على خلاف القياس، **فكان خطؤهم من خمسة أوجه:**

أحدها: ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث.

الثاني: معارضة كثير من النصوص بالرأي والقياس.

الثالث: اعتقادهم في كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف الميزان والقياس، والميزان هو العدل، فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به من هذه الأحكام.

الرابع: اعتبارهم عللاً وأوصافاً لم يعلم اعتبار الشارع لها، وإلغاؤهم عللاً وأوصافاً اعتبرها الشارع.

الخامس: تناقضهم في نفس القياس ».

ثم ذكر بعد ذلك ثلاثة فصول، وهي:

١ - شمول النصوص للأحكام، والاكتفاء بها عن الرأي والقياس.

٢ - سقوط الرأي والاجتهاد والقياس وبطلانها مع وجود النص.

٣ - أن أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح. وليس فيما جاء به الرسول ﷺ حكم يخالف الميزان والقياس الصحيح.

ثم قال عن هذه الفصول: « وبها يتبين للعالم المنصف مقدار الشريعة وجلالتها وهيمنتها وسعتها وفضلها وشرفها على جميع الشرائع، وأن رسول الله ﷺ كما هو عام الرسالة إلى كل مكلف، فرسالته عامة في كل شيء من الدين أصوله وفروعه ودقيقة وجليله، فكما لا يخرج أحد عن رسالته فكذلك لا يخرج حكم تحتاج إليه الأمة عنها وعن بيانه له»[1].

ثم وضح أن ذلك يتوقف على مقدمة، وهي: أن دلالة النصوص نوعان: حقيقية وإضافية.

فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف.

والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص ٢٤٩-٢٥٠.

ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك[1].

وبعد أن ضرب الأمثلة الكثيرة على ذلك قرر أن القياس شاهد وتابع، لا أنه مستقل في إثبات حكم من الأحكام لم تدل عليها النصوص[2].

الأمر الثاني: من الذين حملوا لواء أن الشريعة لا تفي بعشر معشار الأحكام الجويني رحمه الله .

يقول الجويني: «القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع، مع انتفاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينتقل منهما تواتراً، فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها»[3]. ويذكر أن تسعة أعشار فتاوى الصحابة وأقضيتهم صادرة عن الرأي المحض والاستنباط[4]. وأن مآخذ الأحكام مضبوطة، والوقائع المتوقعة لا ضبط لها، فكيف يستند ما لا نهاية له إلى المتناهي[5].

ويقول: «إن معظم الشريعة صدر عن الاجتهاد، والنصوص لا تفي بالعشر من معشار الشريعة»[6]. «ولو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها، لما اتسع باب الاجتهاد، فإن المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص ٣٥١.
(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص ٣٨٢. وانظر الصفحات: ٢١٩-٢٢٠، ٢٦٣-٢٦٧.
(٣) الجويني، البرهان، ج٢، ص ٤٨٥.
(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٩٩، ٥٠٢.
(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٢٨.
(٦) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٣٦.

لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر»[1]

بعد ما صدرته يتجلى دور ابن تيمية في هذه القضية في الجانبين التاليين:

الجانب الأول:

لقد عالج ابن تيمية في رسالته: رفع الملام عن الأئمة الأعلام، أسباب اختلاف العلماء، وبين بعض الأعذار لهم، فيما إذا وجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه، **ومن ذلك:**

١ - عدم معرفته بدلالة الحديث، تارة لكون اللفظ الذي في الحديث غريباً عنده، مثل لفظ المزابنة والمخابرة والغرر، إلى غير ذلك من الكلمات الغريبة التي قد يختلف العلماء في تفسيرها، وتارة لكون معناه في لغته وعرفه غير معناه في لغة النبي ﷺ، وهو يحمله على ما يفهمه في لغته، بناء على أن الأصل بقاء اللغة، كما سمع بعضهم آثاراً في الرخصة في النبيذ، فظنوه بعض أنواع المسكر، لأنه بلغتهم، وإنما هو ما ينبذ لتحلية الماء قبل أن يشتد، فإنه جاء مفسراً في أحاديث كثيرة صحيحة، وسمعوا لفظ الخمر في الكتاب والسنة فاعتقدوه عصير العنب المشتد خاصة، بناء على أنه كذلك في اللغة، وإن كان قد جاء من الأحاديث أحاديث صحيحة تبين أن الخمر اسم لكل شراب مسكر[2].

وتارة لكون اللفظ مشتركاً أو مجملاً أو متردداً بين حقيقة ومجاز، فيحمله على الأقرب عنده، وإن كان المراد هو الآخر.

وتارة لكون الدلالة من النص خفية، فإن جهات دلالات الأقوال متسعة

---

(١) الجويني، البرهان، ج٢، ص ٤٨٥. ، ج٢، ص ٧٢٣. وانظر الصفحات: ٨٨٢-٨٨٣. الغياثي، ص ٤٠١-٤٠٢، ٤٠٥، ٤٣٠-٤٣٤.

(٢) سبق تخريجه في علاقة المقاصد بسد الذرائع . ص ٣٦٦.

جداً، يتفاوت الناس في إدراكها، وفهم وجوه الكلام بحسب منح الحق سبحانه ومواهبه، ثم قد يعرفها الرجل من حيث العموم ولا يتفطن لكون هذا المعنى خلاف ذلك العام، ثم قد يتفطن له تارة ثم ينساه بعد ذلك.

ثم قال: «وهذا باب واسع جداً لا يحيط به إلا الله، وقد يغلط الرجل فيفهم من الكلام ما لا تحتمله اللغة العربية التي بعث الرسول ﷺ بها»[(1)].

وقال: «باب تدبر العموم والخصوص من ألفاظ الشرع ومعانيه التي هي علل الأحكام هو الأصل الذي تعرف منه شرائع الإسلام»[(2)].

٢ - اعتقاده أن لا دلالة في الحديث. والفرق بين هذا وبين الذي قبله، أن الأول لم يعرف جهة الدلالة، والثاني عرف جهة الدلالة لكن اعتقد أنها ليست دلالة صحيحة، بأن يكون له من الأصول ما يرد تلك الدلالة، سواء كانت في نفس الأمر صواباً أو خطأً، مثل أن يعتقد أن العام المخصوص ليس حجة، وأن المفهوم ليس بحجة، وأن العموم الوارد على سبب مقصور على سببه، أو أن الأمر المجرد لا يقتضي الوجوب، أو لا يقتضي الفور، أو أن المعرف باللام لا عموم له، أو أن الأفعال المنفية لا تنفي ذواتها ولا جميع أحكامها، أو أن المقتضى لا عموم له، فلا يدعى العموم في المضمرات والمعاني، إلى غير ذلك مما يتسع القول فيه.

ثم قال: «فإن شطر أصول الفقه تدخل مسائل الخلاف منه في هذا القسم، وإن كانت الأصول المجردة لم تحط بجميع الدلالات المختلف فيها، وتدخل فيه أفراد أجناس الدلالات، هل هي من ذلك الجنس أم لا؟ مثل أن يعتقد أن هذا اللفظ المعين مجمل، بأن يكون مشتركاً لا دلالة تعين أحد معينيه، أو غير ذلك».

٣ - اعتقاده أن تلك الدلالة قد عارضها ما دل على أنها ليست مرادة،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص ٢٤٤-٢٤٥، ج١٩، ص ١٩٨.

(٢) ابن تيمية، قاعدة في الاستحسان، ص ١١٣، وانظر: مجموع الفتاوى، ج٣٠، ص ٢٢٥، ٢٦٩.

مثل معارضة العام بخاص، أو المطلق بمقيد، أو الأمر المطلق بما ينفي الوجوب، أو الحقيقة بما يدل على المجاز، إلى أنواع المعارضات. ثم قال: «وهو باب واسع أيضاً، فإن تعارض دلالات الأقوال وترجيح بعضها على بعض بحر خضم»[1].

فابن تيمية يسلط الضوء على أهمية مراعاة قصد الشارع من ألفاظه وأقواله، وأن هذا باب واسع جداً، وبحر خضم، وأن باب الدلالات يمثل شطر أصول الفقه، فلا بد من الاعتناء به وبناء الأحكام على قصد الشارع فيه، وعدم اللجوء إلى القياس إلا عند العجز عن إدراك القصد الشرعي من الخطاب التكليفي.

وقد تقدم في علاقة المقاصد بالقياس تحذير ابن تيمية من الإفراط في القياس ومن إعماله، قبل النظر في دلالة النصوص هل تدفعه، وأن التمسك بالأقيسة مع الإعراض عن النصوص والآثار طريق أهل البدع، وأن أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس[2].

وكثيراً ما يقول ابن تيمية: «فقد دلت نصوص الشارع الكريمة وألفاظه الشريفة التي هي مصابيح الهدى، على ما يحتاجه الناس في صلاحهم وسعادتهم. وإن نصوص الكتاب والسنة وافيان بجميع أمور الدين»[3]. ونصوص الشارع كلمات جوامع، وقضايا كلية، وقواعد عامة، يمتنع أن ينص على كل فرد من جزيئات العالم إلى يوم القيامة، فلا بد من الاجتهاد في المعينات، هل تدخل في كلماته الجامعة أم لا؟. وهذا الاجتهاد يسمى تحقيق المناط، وهو مما اتفق عليه الناس كلهم، نفاة القياس ومثبتته، فإن الله إذا أمر أن يستشهد ذوا عدل، فكون الشخص المعين من ذوي العدل، لا يعلم بالنص

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢، ص ٢٤٥-٢٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٧، ص ٣٩٢.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢١، ص ١٩٢. ج١٩، ص ١٧٦.

العام بل باجتهاد خاص، وكذلك الاتجاه إلى القبلة وأداء الأمانات إلى أهلها وتولية الأمور من يصلح لها[1]. لكن يحتاج إدخال الأعيان في ذلك إلى فهم دقيق ونظر ثاقب، لإدخال كل معين تحت نوع، وإدخال ذلك النوع تحت نوع آخر بينه الرسول ﷺ[2].

فابن تيمية يشير إلى مرتبة عالية الشرف رفيعة القدر صعبة المرتقى لا يصلها إلا الأفذاذ من العلماء، وقد دخل بسبب إهمالها الخلل في أقيسة كثير من العلماء حيث عارضوا النصوص بأقيستهم، بل ربما تطاول بعضهم على الشريعة فهدم نصوصها وناقض مقاصدها بعقله القاصر وفهمه الضيق. يقول ابن تيمية: «ومن كان متبحراً في الأدلة الشرعية أمكنه أن يستدل على غالب الأحكام بالنصوص وبالأقيسة»[3].

وعلى هذا فالأحكام كلها منوطة بلفظ الشارع ومعناه، فألفاظه تناولت جميع الأحكام، والأحكام كلها معللة بالمعاني المؤثرة، فمعانيه أيضاً متناولة لجميع الأحكام، لكن قد يفهم المعنى من لم يعرف اللفظ العام، وقد يعرف اللفظ العام ودلالته من لم يفهم العلة العامة. وكثيراً ما يغلط من يظنه قال لفظاً ولم يقله، أو يجعله عاماً أو خاصاً ويكون مراد الشارع خلاف ذلك، كما يغلط من ينفي لفظاً قاله، وكما يغلط من يظنه اعتبر معنى لم يعتبره، أو ألغى معنى وقد اعتبره، ونحو ذلك[4].

ويؤكد ابن تيمية على أن الأدلة الشرعية إنما تأمر بأمر مطلق عام، لا بعين كل فعل من كل فاعل، إذ كان هذا ممتنعاً، وإن كان ذلك المعين يمكن إدراجه

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٦، ص ١٣٩-١٤٠، مجموع الفتاوى، ج٣٤، ص٢٠٦-٢٠٩، الرد على المنطقيين، ص ٥٣-٥٤.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٣، ص ٤١٤، درء التعارض، ج٧، ص ٣٤٢.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ٢٨٩.

(٤) ابن تيمية، قاعدة في الاستحسان، ص ٩١.

تحت بعض خطاب الشارع العام، إذا كانت الأفراد المعنية داخلة تحت الأمر العام الكلي، لكن لا يقدر كل أحد على استحضار هذا، ولا على استحضار أنواع الخطاب. ويستنتج ابن تيمية أن الفقهاء إنما يعدلون إلى القياس عند خفاء ذلك عليهم.

ثم يقزم ابن تيمية حجم القياس ودوره قائلاً: «ثم القياس أيضاً قد لا يحصل في كل واقعة، فقد يخفى على الأئمة المجتهدين من الصحابة والتابعين لهم بإحسان دخول الواقعة المعنية تحت خطاب عام، أو اعتبارها بنظير لها، فلا يعرف لها أصل، ولا نظير، هذا مع كثرة نظرهم في خطاب الشارع ومعرفة معانيه، ودلالته على الأحكام، فكيف من لم يكن كذلك[1]»؟.

الجانب الثاني:

يجيب ابن تيمية عن كلام أبي المعالي الجويني السابق من أن نصوص الشريعة لا تفي بعشر معشار الشريعة، بأنه قول خطأ، ثم يذكر أن الناس حيال استقلال الشريعة ببيان الأحكام **على ثلاثة أقوال:**

« **القول الأول**: منهم من يقول: إن النصوص قد انتظمت جميع كليات الشريعة، واستوعبت جميع الحوادث بالأسماء اللغوية، التي لا تحتاج إلى استنباط واستخراج أكثر من جمع النصوص، وهؤلاء هم أهل الظاهر.

القول الثاني: أن القياس يحتاج إليه في معظم الشريعة، لقلة النصوص الدالة على الأحكام الشرعية، ولأن أكثر الحوادث لا يتناولها النصوص. وهو ما ذهب إليه الجويني وأمثاله من الفقهاء.

القول الثالث: التوسط في ذلك، فالنصوص تناولت جميع الحوادث بطرق جلية أو خفية، وما خرج عن ذلك كان في معنى الأصل فيستعملون قياس

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص ٥٣٩.

العلة، والقياس في معنى الأصل وفحوى الخطاب، إذ ذلك من جملة دلالات اللفظ، وأيضاً فالرأي كثيراً ما يكون في تحقيق المناط الذي لا خلاف بين الناس في استعمال الرأي والقياس فيه، فإن الله أمر بالعدل في الحكم، والعدل قد يعرف بالرأي، وقد يعرف بالنص. وهذا مذهب جمهور أئمة المسلمين وفقهاء الحديث. وهو أعدل الأقوال وأصوبها»[1].

وقد استدل لهذا المذهب بأدلة منها:

١ - قوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً ﴾ [المائدة، الآية: ٣]. وهذا نص في أن الدين كامل لا يحتاج معه إلى غيره، وأن الرسول عرف الأمة جميع ما يحتاجون إليه من دينهم.

٢ - قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ﴾ [التوبة، الآية: ١١٥].

٣ - قوله ﷺ: (تركتم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك)[2].

٤ - قوله: (إنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ)[3]. فلولا أن سنته وسنة الخلفاء الراشدين تسع المؤمن وتكفيه عند الاختلاف الكثير لم يجز الأمر بذلك[4].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ٢٨٠. منهاج السنة، ج٦، ص ٤١١. الاستقامة، ج١، ص ٣-٧. آل تيمية، المسودة، ص٥٢٠-٥٢١.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أبو داود، سنن أبي داود، ج٥، ص ١٣. الترمذي، سنن الترمذي، ج٥، ص ٤٤. وقال: حديث حسن صحيح.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ٢٨٠. منهاج السنة، ج٦، ص ٤١١. الاستقامة، ج١، ص ٣-٧. آل تيمية، المسودة، ص٥٢٠-٥٢١.

٥ - قوله: (بعثت بجوامع الكلم)[١]. والكلمة الجامعة هي القضية الكلية، والقاعدة العامة، التي بعث بها النبي ﷺ، فمن فهم جوامع الكلم، علم اشتمالها لعامة الفروع وانضباطها بها[٢]. ولا ريب أن هذا يشكل على كثير من الناس لعدم علمهم بالنصوص ودلالتها على المقاصد[٣].

وبين ابن تيمية أنه إنما ظن كثير من الناس الحاجة إلى الرأي والقياس، لأنهم يجدون مسائل كثيرة وفروعاً عظيمة لا يمكنهم إدخالها تحت النصوص، كما يوجد في فروع من ولّد الفروع، من فقهاء الكوفة ومن أخذ عنهم، وأجاب عن ذلك بوجوه.

الأول: أن كثيراً من تلك الفروع المولدة المقدرة لا يقع أصلاً. وما كان كذلك لم يجب أن تدل عليه النصوص.

الثاني: أن تكون تلك الفروع والمسائل مبنية على أصول فاسدة، فمن عرف السنة بين حكم ذلك الأصل، فسقطت تلك الفروع المولّدة كلها.

الثالث: أن النصوص دالة على عامة الفروع الواقعة، كما يعرفه من يتحرى ذلك ويقصد الإفتاء بموجب الكتاب والسنة ودلالتهما.

ثم قال: «وهذا يعرفه من يتأمل، كمن يفتي في اليوم بمائة فتيا أو مائتين أو ثلاثمائة وأكثر أو أقل، وأنا قد جربت ذلك»[٤].

وبهذا يكون ابن تيمية قد ضيق الخناق على القياس[٥]، ومن أوائل مؤسسي بناء الشريعة وأحكامها على مقاصدها القائمة على النصوص

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، ج٦، ص ١٢٨.
(٢) ابن تيمية، الاستقامة، ج١، ص ١١-١٢.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٥.
(٤) ابن تيمية، الاستقامة، ص ٨-١٢.
(٥) سالم يفوت، حفريات المعرفة، ص ١٧٣.

الشرعية، وعدم الإسراف في القياس، ولا ريب أن هذه مرتبة مقاصدية عظيمة من ابن تيمية لم يدانه فيها غيره، ثمرتها بناء الأحكام على اليقين المنبثق من الاستقراء المقاصدي لنصوص الكتاب والسنة، وذلك خير من بنائها على الظن والتخرص المستند إلى القياس[1].

❊❊❊

(١) وقد تقدم في طرق معرفة المقاصد وعلاقة المقاصد بالكتاب والسنة وقول الصحابي والقياس ما يؤكد هذه القضية عند ابن تيمية.

المبحث الرابع

إعمال المقاصد في أصول الفقه

لا أريد في هذا المقام أن أدلل على أن ابن تيمية قد بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق أو النسبي، ولا أبغي تعداد تجديداته الأصولية والفقهية، واستدراكاته على أهل هذا الشأن، ولا أن أبرهن على ثروته الأصولية الضخمة، وإنما المقصود إبراز إعماله مقاصد الشريعة في أصول الفقه ومباحثه وكلياته وجزئياته.

فهو لم يراع المقاصد في الفقه وأصوله فحسب، بل في كل أبواب الشريعة، حتى في العقيدة والأخلاق والسلوكيات، ويحرص دائماً على ربط جزئيات الإسلام وفرعياته بكلياته ومقاصده فيقول: - في قاعدة يصفها بأنها مهمة لسائر الأمة - : «لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية يرد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم»[1].

«ومن علم الكليات من غير معرفة المعين فمعه الميزان فقط، والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج، وإلا فالكليات لولا جزيئاتها المعينات لم يكن بها اعتبار، كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة»[2].

«ولهذا، كل متكلم في كليات مقدرة لا يتصور أعيانها الموجودة في الخارج،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ٢٠٣. منهاج السنة، ج٥، ص ٨٣.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٣٧٢.

فإما أن يكون كلامه قليل الفائدة، بل عديمها، وإما أن يكون كثير الخطأ والغلط، وإما أن يجتمع فيه الأمران»[1].

«فمعرفة الجزئيات المعنية من أعظم الأسباب في معرفة الكليات، ومن أنكر الكليات أنكر خاصة عقل الإنسان ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالها المعنية أقوى من ذكرها مع التمثيل بمواضعها المعنية كان مكابراً»[2].

ثم النظر في دخول الأعيان تحت تلك الكليات، أو دخول نوع خاص تحت أعم منه، لا بد فيه من نظر واجتهاد»[3].

ويصف ابن تيمية الذين يكثرون من حفظ المسائل الخلافية، والحوادث الافتراضية، ولا يعتمدون الأدلة النقلية بأنهم ليسوا في الحقيقة فقهاء في الدين، بل هم نقلة لكلام بعض العلماء ومذهبه. والفقه لا يكون إلا بفهم الأدلة الشرعية بأدلتها السمعية الثبوتية من الكتاب والسنة والإجماع نصاً واستنباطاً[4].

ومع أن ابن تيمية يشترط في المجتهد أن يعرف أصول الفقه، أي أدلة الأحكام الشرعية على طريق الإجمال، بحيث يميز بين الدليل الشرعي وبين غيره، ويعرف مراتب الأدلة، فيقدم الراجح منها، إلا أنه يقرر أنه لا يكفي في كونه مجتهدا أن يعرف جنس الأدلة، بل لا بد أن يعرف أعيان الأدلة، فمن عرف أعيانها وميز بين أعيان الأدلة الشرعية وبين غيرها كان بجنسها أعرف، ثم ذكر أن المجتهدين من الأئمة الأربعة وغيرهم هم أحق الناس بمعرفة أصول الفقه، إذ كانوا يعرفونها بأعيانها، ويستعملون الأصول في الاستدلال على

---

(١) ابن تيمية، درء التعارض، ج٧، ص ٣٢٠.
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٩، ص ٢٣٨.
(٣) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٦، ص٤١٤.
(٤) ابن تيمية، الاستقامة، ج١، ص٦١.

الأحكام. بخلاف الذين يجردون الكلام في أصول مقدرة، بعضها وجد، وبعضها لا يوجد من غير معرفة بأعيانها، فإن هؤلاء لو كان ما يقولونه حقاً فهو قليل المنفعة أو عديمها، إذ كان متكلماً في أدلة مقدرة في الأذهان لا تحقق لها في الأعيان، كمن يتكلم في الفقه فيما يقدره من أفعال العباد، وهو لا يعرف حكم الأفعال المحققة منه، فكيف وأكثر ما يتكلمون به من هذه المقدرات فهو كلام باطل[1]؟.

وأشار ابن تيمية إلى أن أول من جرد الكلام في أصول الفقه هو الشافعي[2]، إلا أنه قد جمع بين الكليات والجزئيات، وربط بين أصول الفقه وأدلة الأحكام الجزئية، فأصاب العدل والحكمة بخلاف من جاء بعده من الفقهاء والمتكلمين الذين أساؤوا توظيف هذا الفصل والتجريد وأدخلوا علم المنطق في أصول الفقه، مما ترتب على هذا التجريد ضرر مزدوج، هو زيادة النزعة الشكلية في هذا المنهج من جهة، وتجميد الفقه في أحكام ثابتة من جهة أخرى[3]، مما كان له الأثر السلبي على الشريعة الإسلامية، فوقع الظلم والجهل، وتولد الفساد العظيم الذي حذر منه ابن تيمية، فصار أقوام يلغون النصوص الشرعية بسبب معارضتها في أذهانهم - لأصول الفقه ومقاصد الشريعة، وآخرون انساقوا خلف النصوص الجزئية وصاروا يجعلونها أصولاً ويضربون الأدلة بعضها ببعض، لعدم وضوح الوشائج والروابط لديهم بين الأصول والفروع، والكليات والجزئيات.

ومما يدل على تجلي ربط أصول الفقه بالقواعد الكلية والمقاصد الشرعية عند ابن تيمية قوله: «وانظر في عموم كلام الله ورسوله لفظاً ومعنى حتى تعطيه حقه، وأحسن ما يستدل به على معناه آثار الصحابة، الذين كانوا أعلم

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص ٤٠١-٤٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ج٢٠، ص ٤٠٢-٤٠٣.

(٣) هنري لاوست، شرائع الإسلام، ج١، ص ١١٧-١١٨.

بمقاصده، فإن ضبط ذلك يوجب توافق أصول الشريعة وجريها على الأصول الثابتة»[1].

وبعد أن ناقش القائلين بالاستحسان وأثبت أنه لا شيء على خلاف القياس من غير فرق شرعي، قال: «فالمقصود ضبط أصول الفقه الكلية المطردة المنعكسة، وبيان أن الشريعة ليس فيها تناقض أصلاً، والقياس الصحيح لا يكون خلافه إلا تناقضاً»[2].

ولا بد في هذا المقام أن أسوق كلاماً لأبي زهرة يبين دور ابن تيمية في إعمال المقاصد في أصول الفقه، وفي الربط بين الكليات والجزئيات، فيقول: «إن علماء الأصول من لدن الشافعي لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة[3]، وما تتجه إليه في جملتها، وفي تفصيلها إلى أغراض ومعان، وإن ذكروا حكماً وأوصافاً مناسبة في بيان القياس، أقلوا في القول ولم يستفيضوا فيه، لأنهم يعتبرون الأحكام منوطة بعللها، لا بأوصافها المناسبة وحكمها، وبذلك كان بيان المقاصد العامة للشريعة التي جاءت من أجلها الأحكام، وارتبطت بها مصالح العباد بالمحل الثاني عندهم، فكان هذا نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه، لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه. ولقد وجد في عصور إسلامية مختلفة علماء يسدون ذلك النقص، ويجلون هذه الناحية في بحوث كتبوها، ورسائل دونوها، فكان لابن تيمية في هذا جولات صادقة»[4].

وأشير هنا إلى أن بعض الناس[5] - ممن حسنت نياتهم - يطالبون بإنشاء

---

(١) ابن تيمية، القواعد النورانية، ص١٨٠.

(٢) ابن تيمية، قاعدة في الاستحسان، ص ٩٠.

(٣) لا يسلم هذا بإطلاق، كيف ذلك وقد أخذ الإمام مالك وغيره بالمصالح والاستحسان ومراعاة العرف.

(٤) أبو زهرة، الشافعي، ص ٣١٤-٣١٥. وذكر من هؤلاء العلماء ابن عبد السلام وابن القيم والشاطبي.

(٥) انظر تفصيل ذلك: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٨، الحسني، نظرية المقاصد، ص ٥، ١٦، ٢٢، ٤٢٥، ٤٣٣-٤٣٥. الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج١، ص ١٣٤-١٣٨. ج٢، ص ١٤٤-١٤٦.

علم مستقل قائم على سوقه ألا وهو علم المقاصد، وفصله عن علم الأصول وعلم الفقه، وهذا بدوره يمثل هدماً ونقضاً لما شيد بنيانه ابن تيمية وغيره من قبل، وجرأ كثيراً من متفقهة اليوم على التطاول على النصوص الشرعية، وصاروا يناقضون الشريعة وكلياتها بزعم مقاصد موهومة ومصالح مزعومة، فأضاعوا المقاصد والكليات، وكانوا للأدلة والجزئيات أضيع، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

هذا، وأذكر بما سلف في علاقة المقاصد بالأدلة الأصولية للتدليل على مدى إعمال ابن تيمية للمقاصد في المباحث الأصولية، فلا داعي للتكرار والإطالة.

ومما يبرز هذا الجانب عند ابن تيمية:

١ - أنه اعتبر جنس المأمور به أعظم من جنس ترك المنهي عنه، واعتبر أن فعل المأمور مقصود أصالة، وترك المعدوم مقصود تبعاً. حيث قال: «قاعدة في أن جنس فعل المأمور به أعظم من جنس ترك المنهي عنه، وأن جنس ترك المأمور به أعظم من جنس فعل المنهي عنه، وأن مثوبة بني آدم على أداء الواجبات أعظم من مثوبتهم على ترك المحرمات، وإن عقوبتهم على ترك الواجبات أعظم من عقوبتهم على فعل المحرمات. وقد ذكرت بعض ما يتعلق بهذه القاعدة فيما تقدم، لما ذكرت أن العلم والقصد يتعلق بالموجود بطريق الأصل: ويتعلق بالمعدوم بطريق التبع. وبيان هذه القاعدة من وجوه»[1].

ثم استدل على هذه القاعدة باثنين وعشرين وجهاً[2].

وهذه القاعدة وقاعدة: إذا تعارضت المصلحة والمفسدة قدم أرجحهما، يعد استدراكاً عظيماً من ابن تيمية على الأصوليين، ومظهراً بارزاً لإعماله المقاصد

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص ٨٥. وانظر: ج١٤، ص ٢٧-٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ج٢٠، ص ٨٦-١٥٨.

في أصول الفقه وقواعده، على ما بينته في المصالح والمفاسد[1].

٢ - اعتباره أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بطريق اللزوم العقلي التبعي لا بطريق القصد الشرعي الأصلي[2].



---

(١) وانظر: الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص ٢٧٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص ١٥٩-١٦٦.

المبحث الخامس

وفرة التطبيقات المقاصدية

إن هذا الأمر أضحى جلياً لكل ذي عينين، وابتغى النصفة والعدل في حكمه على دور ابن تيمية في هذا المجال، فهو لا يفتأ يذكر أن المقصود من هذه الآية كذا، ومن هذا الحديث كذا، ومن هذا الحكم كذا، وتراه يستخدم هذا اللفظ في التعبير عن مراده وقصده من الكلام الذي يسوقه، وهذا أمر يفوق الحصر، وقد استخدمه مئات المرات، وكتبه طافحة بذلك، وسأبرهن على هذه القضية من خلال الجوانب التالية:

الجانب الأول:

ما تقدم ذكره في الفصل الرابع، من الأمثلة على مراعاته لحفظ مقاصد الشريعة الضرورية والحاجية والتحسينية، وهذا نظر وتطبيق للمقاصد الكلية.

فهو كثيراً ما يذكر المقاصد الضرورية، كلها أو بعضها، ويدلل على أن هذا الأمر فيه حفظ لهذه الضروريات، أو أن مخالفة هذا الأمر فيه إفساد لها، وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك من أقواله:

١ - « وكذلك من كان ظالماً للناس في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم، فانتقل عن ذلك إلى ما يظلم به نفسه خاصة، من خمر وزنى، فهذا أخف لإثمه وأقل لعذابه »[١].

---

(١) ابن تيمية، الاستقامة، ج١، ص ٤٦٥.

٢ - « إذا كان من يقضي بين الناس في الأموال والدماء والأعراض، - إذا لم يكن عالماً عادلاً - كان في النار، فكيف بمن يحكم في الملل والأديان وأصول الإيمان والمعارف الإلهية. والمعالم الكلية، بلا علم ولا عدل؟ كحال أهل البدع والأهواء؟ »[١].

٣ - « أين البخس في الأموال من البخس في العقول والأديان »[٢].

٤ - « الفساد نوعان: فساد الدنيا من الدماء والأموال والفروج، وفساد الدين »[٣].

٥ - « قتال المحاربين وقطاع الطريق أوكد من قتال الطوائف الممتنعة عن شرائع الإسلام، فإن هؤلاء قد تحزبوا لفساد النفوس والأموال، وهلاك الحرث والنسل، ليس مقصودهم إقامة دين ولا ملك »[٤].

٦ - « الواجب في كتاب الله الحكم بين الناس في الدماء والأموال وغيرها بالقسط الذي أمر الله به »[٥].

٧ - « كل من احتج بالقدر فإنه متناقض، فإنه لا يمكن أن يقر كل آدمي على ما فعل، فلا بد إذا ظلمه ظالم، أو ظلم الناس ظالم، وسعى في الأرض بالفساد، وأخذ يسفك دماء الناس ويستحل الفروج ويهلك الحرث والنسل أن يدفع هذا القدر وأن يعاقب الظالم »[٦].

٨ - « بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال

---

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج١، ص ٢٢.
(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٣٨٢.
(٣) ابن تيمية، الصارم المسلول، ج٣، ص ٧٣٢.
(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٩٣.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص ١٦٤-١٦٥.

والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح المرسلة في جلب المنافع وفي دفع المضار »[1].

٩ - « هؤلاء الذين يظهرون الإشارات كالنبل والزعفران والمسك والنار والجبة، ... يفسدون العقول والأديان والأعراض والنساء والصبيان »[2].

١٠ - « المرتدون إذا صار لهم شوكة فقتلوا المسلمين، وأصابوا من دمائهم وأموالهم، كما اتفق الصحابة في قتال أهل الردة أنهم لا يضمنون بعد إسلامهم ما أتلفوه من النفوس والأموال فإنهم كانوا متأولين، وإن كان تأويلهم باطلاً، كما أن سنة رسول الله ﷺ المتواترة عنه مضت بأن الكفار إذا قتلوا بعض المسلمين وأتلفوا أموالهم ثم أسلموا لم يضمنوا ما أصابوه من النفوس والأموال، فإنهم كانوا متأولين، وإن كان تأويلهم باطلاً، وأصحاب تلك النفوس والأموال كانوا يجاهدون، قد اشترى الله منهم أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة، فعوض ما أخذ منهم على الله لا على أولئك الظالمين الذين قاتلهم المؤمنون »[3].

وإذا كان هذا في الدماء والأموال فهو في الأعراض أولى، فمن كان مجاهداً في سبيل الله باللسان، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبيان الدين وتبليغ ما في الكتاب والسنة، أو باليد كقتال الكفار، فإذا أوذي على جهاده بيد غيره أو لسانه فأجره في ذلك على الله، لا يطلب من هذا الظالم عوض مظلمته[4].

١١ - « الإنسان إذا فسدت نفسه أو مزاجه يشتهى ما يضره ويلتذ به، بل يعشق ذلك عشقاً يفسد عقله ودينه وخلقه وبدنه وماله »[5].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص ٣٤٣.
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص ٦٠٨.
(٣) المصدر نفسه، ج٨، ص ٣٣٤.
(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٨، ص ٣٣٤-٣٣٥.
(٥) المصدر نفسه، ج١٩، ص ٣٤.

١٢ - « فإن الله قد ذكر في كتابه تحريم دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم»[١].

١٣ - « كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها ... وكذلك إن امتنعوا عن الحكم في الدماء والأموال والأعراض والأبضاع ونحوها بحكم الكتاب والسنة »[٢].

١٤ - « من الحرب المباحة دفع الظالم عن النفوس والأموال والأبضاع المعصومة »[٣].

١٥ - « دماء المسلمين وأموالهم محرمة حيث كانوا في ماردين أو غيرها... ومساعدتهم لعدو المسلمين بالأنفس والأموال محرمة عليهم »[٤].

١٦ - « عوض المثل ... يحتاج إليه فيما يضمن بالإتلاف من النفوس والأموال والأبضاع والمنافع، وما يضمن بالمثل من الأموال والمنافع، وبعض النفوس. وما يضمن بالعقود الفاسدة، والصحيحة أيضاً، لأجل الأرش في النفوس والأموال »[٥].

١٧ - « اختصاص أحد المتعاقدين في المساقاة بنصيب معين يفضي إلى الفساد والظلم في النفوس والأعراض والأموال»[٦].

١٨ - « جزاء السيئة مثلها بلا عدوان، وهذا هو القصاص في الدماء والأموال والأعراض، ونحو ذلك »[٧].

---

(١) المصدر نفسه، ج٢٨، ص ٤٨٤-٤٨٥.
(٢) المصدر نفسه، ج٢٨، ص ٥١٠.
(٣) المصدر نفسه، ج٢٨، ص٦٥٠.
(٤) المصدر نفسه، ج٢٨، ص٢٤٠.
(٥) المصدر نفسه، ج٢٩، ص ٥٢٠.
(٦) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٠٨.
(٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٠، ص٣٦١.

١٩ - « ليس لأحد أن يضر نفسه وماله ضرراً نهاه الله عنه »[١].

الجانب الثاني:

وهو تقصيد النصوص الشرعية والأحكام الفقهية، أي بيان المقصود منها، سواء من ناحية المعنى المراد أو من ناحية المصلحة المقصودة. وأمثلة هذا الجانب تفوق الحصر، وهذا نظر وتطبيق للمقاصد الجزئية والخاصة.

وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك من أقواله:

١ - العقوبة على ترك الواجبات وفعل المحرمات هو مقصود الجهاد في سبيل الله[٢].

٢ - مقصود الجهاد أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا[٣].

٣ - المقصود بالبيع النفع[٤].

٤ - مقصود الرسالة فعل الواجبات والمستحبات جميعاً[٥].

٥ - مقصود النبوة هو الإخبار بما أمر الله به وبما أخبر به[٦].

٦ - مقصود النكاح المودة والرحمة والسكن[٧].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٠، ص ٣٥٢. وانظر ج ٣٣، ص ١٣٩.
(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٨٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٣١. مجموع الفتاوى، ج١٧، ص ٢٦.
(٤) ابن تيمية، تفسير آيات أشكلت، ج٢، ص ٦٦٥.
(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٥، ص ٣٩٠.
(٦) المصدر نفسه، ج١٧، ص ١٢٤.
(٧) المصدر نفسه، ج٣٢، ص ١٠٨.

٧ - المقصود بالنكاح الوطء والمصاهرة ... والمقصود بالأموال التمول[١].

٨ - المقصود بالعقود هو التقابض، وبالقبض يتم العقد ويحصل مقصوده[٢].

٩ - شركة العقود مقصودها التصرف[٣].

١٠ - مقاصد الولاية، إقامة الحدود وقسم الأموال، وتولية الولايات، وجهاد العدو، وإقامة الحج والأعياد والجمع، وغير ذلك من مقاصد الولايات[٤].

١١ - مقصود القرآن بيان الحق ودعوة العباد إليه[٥].

الجانب الثالث:

من خلال مقارنة ابن تيمية بغيره، ويتجلى ذلك بإيراد بعض نماذج من مؤسسي علم المقاصد، ومن **هؤلاء**:

أولاً: الجويني:

وقد تقدم في تاريخ المقاصد التنبيه على نظره إلى المقاصد العامة، وفيما يلي عرض لالتفاته إلى المقاصد الجزئية وأغراض بعض الأحكام - على حد تعبيره - من أقواله:

١ - **العقوبات**: فالمقصود منها صيانة الدماء وحفظ المهج[٦]، وزجر

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٩، ص ٣٥٤-٣٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ج٢٩، ص ٤٠٢.

(٣) المصدر نفسه، ج٢٩، ص ٤٠٧.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ج١، ص ٥٤٧.

(٥) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٤٦٨.

(٦) الجويني، البرهان، ج٢، ص ٧٨٦.

الغواة، وردع الطغاة[1].

٢ - **الإمامة**: الغرض الأعظم من الإمامة جمع شتات الرأي، واستتباع رجل أصناف الخلق على تفاوت إرادتهم، واختلاف أخلاقهم ومآربهم وحالاتهم فإذا لم يكن الناس مجموعين على رأي واحد، لم ينتظم تدبير، ولم يستتب من إيالة الملك قليل ولا كثير، ولاصطلمت الحوزة، واستؤصلت البيضة ... وأعضلت الحكومات، ونشبت الخصومات، وتبددت الإرادات، ولارتبك الناس في أفظع الأمر، ولظهر الفساد في البر والبحر[2].

٣ - الشهادة: الغرض من شهادة الشهود إيضاح المقصود المشهود به[3].

٤ - حد السرقة: مشروع لصون الأموال وزجر السارقين[4].

٥ - البيع: جوزه الشرع لمسيس الحاجات إلى التبادل في الأعواض[5].

٦ - الإجارة: لمسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها وضنّه ... ملاكها بها على سبيل العارية[6].

٧ - المكاتبة: الغرض منها تحصيل العتق[7].

٨ - العبادات: يتخيل فيها أمور كلية تحمل عليها المثابرة على وظائف الخيرات، ومجاذبة القلوب بذكر الله، والغض من العلو في مطالب الدنيا، والاستئناس بالاستعداد للعقبى، والحث على العبادات والبعد عن

---

(١) الجويني، الغياثي، ص ٢١٤، مغيث الخلق، ص ٤٠.
(٢) الجويني، الغياثي، ص ٨٩-٩٠.
(٣) الجويني، البرهان، ج٢، ص ٧٨٧.
(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص ٧٩٣-٧٩٤.
(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٩٦.
(٦) المصدر نفسه، ج٢، ص ٦٠٢.
(٧) المصدر نفسه، ج٢، ص ٦٠٣.

الشهوات[1].

ثانياً: العز بن عبد السلام:

وقد بينت في تاريخ المقاصد طرفاً من نظره إلى المقاصد الكلية والجزئية، وكتابه قواعد الأحكام طافح بعشرات الأمثلة على ذلك، **ومن ذلك ما ذكره في الأمثلة التالية:**

١ - إن معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها[2].

٢ - الغرض من كتابه قواعد الأحكام بيان مصالح الطاعات والمعاملات، وبيان مقاصد المخالفات[3].

٣ - المقصود من فرض الكفاية تحصيل المصالح، ودرء المفاسد[4].

٤ - المقصود بتكليف الأعيان حصول المصلحة لكل واحد من المكلفين[5].

٥ - مقصود الصلاة على الميت إجابة الدعاء[6].

٦ - بيان مصالح الحج والجهاد والإيمان من تكفير الخطايا والخلود في

---

(١) الجويني، البرهان، ج٢، ص ٦٢٢-٦٢٣. مغيث الخلق، ص ٤٠. والتيمم عند الجويني لا يحتمل معنى مستدركاً، كما صرح في الغياثي وذكره وجها في البرهان، والوجه الثاني عنده أن الغرض من التيمم إدامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة، فإن الأسفار كثيرة الوقوع في أطوار الناس، وغالباً ما يحتاج الناس فيه إلى الماء، فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل له عنها لتمرنت نفسه على عدم الطهارة للصلاة. انظر: الجويني، الغياثي، ص ٤٥٦. البرهان، ج٢، ص ٥٩٥.

(٢) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج١، ص ٧.

(٣) المصدر نفسه، قواعد الأحكام، ج١، ص ٩.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص ٤٣.

(٥) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج١، ص ٤٤.

(٦) المصدر نفسه.

الجنان وصيانة النفوس والأموال[1].

٧ - أن الولاية والقضاء والشهادات شرعت لجلب المصالح ودرء المفاسد[2].

٨ - شرعت القرعة لدفع الضغائن والأحقاد[3].

هذا على سبيل المثال، لا الحصر، لأن حصر ذلك من العسر، ويمكن القول إن نظر العز وابن تيمية إلى الأحكام والنصوص الشرعية ليخرج من مشكاة واحدة، إذ هما من المكثرين في ذلك.

ثالثاً: الشاطبي:

من المسلم به أن الشاطبي استعمل لفظ المقاصد عشرات المرات، ولكن جل استعمالاته كانت في مجال التنظير والتقعيد، في أثناء حديثه عن حقيقة المقاصد وأقسامها وطرق معرفتها ومراتبها ولكن لم تبلغ تلك الكثرة التنظيرية تطبيقاته التقصيدية، فهو وإن ذكر المقاصد الجزئية والمقاصد العامة، فإنما يذكرها على سبيل التنظير والتقعيد في الغالب، فلم يبلغ تقصيده من الناحية التطبيقية العملية ما بلغه ابن تيمية. وللبرهنة على ذلك سأقسم الأمثلة قسمين: القسم الأول ما ذكره على سبيل التقعيد والتأصيل، والقسم الثاني: ما ذكره على سبيل التطبيق والتوظيف.

أمثلة القسم الأول، وذلك من أقواله:

١ - وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد[4].

---

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج١، ص ٤٦-٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٥٠.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٧٧.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٦.

٢ - أصول العبادات لحفظ الدين، والعادات لحفظ النفس والعقل، والمعاملات لحفظ النسل والمال، وكل ذلك من جانب الوجود، والجنايات لحفظ الجميع من جانب العدم[١].

٣ - ذكره أن وظيفة الحاجيات والتحسينيات إنما هي تكميل للضروريات[٢].

أمثلة القسم الثاني:

١ - المعنى هو المقصود من الخطاب[٣].

٢ - النطق بالشهادتين والصلاة وغيرهما من العبادات إنما شرعت للتقرب بها إلى الله. والمقصود بشرعية الزكاة رفع رذيلة الشح، ومصلحة إرفاق المساكين، وإحياء النفوس المعرضة للتلف[٤].

٣ - الفدية شرعت للزوجة هرباً من أن لا يقيما حدود الله في زوجيتهما[٥].

٤ - شرع النكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار[٦].

٥ - النكاح مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه السكن والازدواج...[٧].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٩.
(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٠-١١.
(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ٨٧.
(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٨٥.
(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٨٦.
(٦) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٣٩٤.
(٧) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٩٦.

٦ – وهكذا العبادات فإن المقصد الأصلي فيها التوجه إلى الواحد المعبود وإفراده بالقصد إليه على كل حال[١].

٧ – للشارع مقاصد تابعة في العبادات والعادات معاً.

فالصلاة مثلاً أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه، بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له، ثم إن لها مقاصد تابعة، كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا، وإنجاح الحاجات، وطلب الفوز بالجنة، والنجاة من النار، وكون المصلي في خفارة الله، ونيل أشرف المنازل، وفي الصيام سد مسالك الشيطان، والدخول من باب الريان، والاستعانة على التحصن في العزبة، وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله[٢].

٨ – فانحفظت الأديان والدماء والعقل والأنساب والأموال، من طرق يعرف مآخذها العلماء[٣].

٩ – ذكره أن إيقاد النار في المساجد ومثله إيقاد الشمع بعرفة ليلة الثامن فيه مفسدة للمال[٤].

١٠ – الكفارة مقصود الشارع منها الزجر[٥].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٣٩٨.
(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٩٩–٤٠٠.
(٣) الشاطبي، الاعتصام، ج١، ص ١١٣.
(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٠٥.
(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص ١١٣.



المبحث السادس

تأصيل القواعد المقاصدية

يعتبر هذا الإسهام من أبرز إسهامات ابن تيمية في علم المقاصد، حيث قدم لنا ثروة كبيرة وعظيمة من القواعد المقاصدية، كيف لا وأبو العباس - رحمه الله - هو صاحب الباع الطويل في استقراء الشريعة وأدلتها وأحكامها ومقاصدها، وهو الذي يحض دائماً على ربط الكليات بالجزئيات، والأصول بالفروع.

وإن ابن تيمية كان يهتم بالبلاغة والبيان، بحيث يجمع بين تكميل المعاني المقصودة، وبين تبيينها بأحسن وجه.

ومع ذلك فإنه يقول: «وأما تكلف الأسجاع والأوزان، والجناس والتطبيق، ونحو ذلك مما تكلفه الشعراء والخطباء والمترسلون والوعاظ، فهذا لم يكن من دأب خطباء الصحابة والتابعين، والفصحاء منهم، ولا كان ذلك مما يهتم به العرب، وغالب من يعتمد ذلك يزخرف اللفظ بغير فائدة مطلوبة من المعاني، كالمجاهد الذي يزخرف السلاح وهو جبان»[1]. فلذلك فإنه لم يكن حريصاً على صوغ كلامه على شكل قواعد مقننة ومنمقة، وقد كان يفصح عن هذه القواعد دون تكلف، وبعض الأوقات تكون صياغتها طويلة، أو يذكر خلالها بعض الأمثلة، فحرصت على إيراد هذه القواعد دون تصرف فيها، إلا عند الحاجة لذلك من اختصار، أو تقديم وتأخير، أو جمع شتاتها من كتبه، أو سبكها على

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٨، ص٥٤-٥٥.

شكل قاعدة سهلة المبنى، عظيمة المعنى.

وقد تقدم في ثنايا هذه الرسالة كثير من هذه القواعد[1]، فلا حاجة لتكرارها، ناهيك عما في كتبه من ثروة عظيمة من تلك القواعد، سأذكر أهمها وأبرزها. **وقد جاءت هذه القواعد في ثلاثة أقسام:**

القسم الأول
قواعد مقاصد الشارع

١ - الدين تحصيل الحسنات والمصالح، وتعطيل السيئات والمفاسد[2].

٢ - الباطل من العبادات ما لم يحصل به مقصوده، ولم يترتب عليه أثره، فلم يكن فيه المنفعة المطلوبة منه[3].

٣ - العقائد والمقاصد الفاسدة في حق الله تعالى تجب إزالتها وإزالة فروعها وأصولها التي توجبها[4].

٤ - العمل الذي أصله حب الله أمر الشرع به، لأنه مقصود في نفسه، وهو معين على حصول العلم النافع، كما أنه معين على حصول عمل آخر صالح، كما أن الشرع أمر بالعلم بالله، لأنه مقصود في نفسه، وهو معين على العمل الصالح، وعلى علم آخر نافع[5].

٥ - جماع الصلاح للعباد وكماله هو طاعة الله ورسوله، وهو فعل ما ينفعهم وترك ما يضرهم، والخلق صلاحهم وسعادتهم في أن يكون الله هو

---

(١) لا سيما ما بسطته منها في المصالح والمفاسد، وعند حفظ الضروريات والحاجيات.
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص ٣٦٦.
(٣) المصدر نفسه، ج١١، ص ٣٤٩.
(٤) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج٢، ص ٤٨٧.
(٥) ابن تيمية، درء التعارض، ج٩، ص ١٣١.

معبودهم، الذي تنتهي إليه محبتهم وإرادتهم، ويكون ذلك غاية الغايات ونهاية النهايات، وهو الذي يجب أن يكون المراد المقصود بالحركات[١].

٦ - الشارع لا يأمر إلا بمصالح العباد في المعاش والمعاد، فيأمر بالمعروف وينهي عن المنكر، فالعقول والفطر توافقه، فيصدقه صريح المعقول وصحيح المنقول[٢].

٧ - بنو آدم مفطورون على احتياجهم إلى جلب المنفعة ودفع المضرة، لا يعيشون ولا يصلح لهم دين ولا دنيا إلا بذلك[٣].

٨ - بعث الرسول بإصلاح العقول والأديان، وتكميل نوع الإنسان، وحرم ما يغير العقل من جميع الألوان[٤].

٩ - تمام الدين بالفطرة المكملة بالشرعة المنزلة[٥]. أو صلاح العباد وقوامهم بالفطرة المكملة بالشريعة المنزلة[٦].

١٠ - الذي يفعل أو يفيد ما ينبغي لا لمقصود أصلا عابث، وإن كان لا لمقصود يعود إلى نفسه فهو سفيه أو جاهل، وكلاهما مذموم في الشرع والعقل[٧].

١١ - إنما أوجب الله الواجبات وحرم المحرمات لما يتضمن ذلك من المصالح لخلقه ودفع المفاسد عنهم[٨].

---

(١) ابن تيمية، درء التعارض، ج٩، ص ٣٧٢-٣٧٣.
(٢) ابن تيمية، النبوات، ص ١٩٠.
(٣) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٣، ص٨٣.
(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٢، ص٢٥٥.
(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص١٤٦.
(٦) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص٣٧٣- ٣٧٤.
(٧) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص١٩١.
(٨) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٣٤١.

١٢ - المصالح الفرعية مكملة للمصالح الأصلية[١].

١٣ - مبنى الشرعية على تحري ما هو لله أطوع وللعبد أنفع[٢].

١٤ - جنس فعل المأمور به أعظم من جنس ترك المنهي عنه. أو: قصد الشارع لفعل المأمور به أعظم من قصده لترك المنهي عنه. أو: المأمور به مقصود مراد لذاته أصلا، والمنهي عنه مقصود مراد لغيره تبعا[٣].

١٥ - قصد الشارع من المكلف مخالفة هواه، حتى يكون عبداً لله طوعا كما هو عبد لله كرها[٤].

القسم الثاني
قواعد مقاصد المكلف

١ - الأعمال بالنيات، والمقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات كما هي معتبرة في التقربات والعبادات[٥].

٢ - من كان لا يريد من الله إلا العوض على عمله، فإنه لا يحبه قط[٦].

٣ - جميع العبادات المقصودة لا تصح إلا بنية[٧].

٤ - كل عمل لا يراد به وجه الله، ولا يوافق أمره فهو مردود على

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٥٤٦.

(٢) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٩٠.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٨٥، ٩٥، ١١٦ ١١٧.

(٤) المصدر نفسه، ج١٠، ص٢٤٦. ج١٤، ص٢٩ ٣١. ج٢٨، ١٣١.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٤٧٥. ج٢٠، ص٢٣٠ بيان الدليل، ص ١٢٧ ٥٤٨، ٥٥٢.

(٦) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٥، ص٣٩٥.

(٧) ابن تيمية، شرح العمدة، ج٢، ص٥٨٢.

صاحبه، وكل قاصد لم يعنه الله فهو مصدود عن مآربه[1].

٥ - يعتبر في متابعة النبي متابعته في قصده[2].

٦ - العبادة لا بد فيها من القصد، والقصد لا يصح إلا بعد العلم بالمقصود المعبود[3].

٧ - من قصد مناقضة قصد الشارع عوقب بنقيض قصده[4].

٨ - جميع الحسنات لا بد فيها من شيئين: أن يراد بها وجه الله، وأن تكون موافقة للشريعة، وهذا في الأقوال والأفعال، في الكلم الطيب والعمل الصالح، في الأمور العلمية والأمور العبادية[5].

٩ - المقاصد حقائق الأفعال وقوامها وإنما الأعمال بالنيات[6].

١٠ - كل ما يقصده العباد من الأفعال والتروك، إن كان مما أمر الله به ورسوله، فإن الله يأمر به وبالإعانة عليه، وإن كان مما نهى الله عنه ورسوله فإن الله ينهى عنه وعن الإعانة عليه، وإن كان من المباحات فهو مع النية الحسنة يكون طاعة، ومع النية السيئة يكون ذنبا، ومع عدم كل منهما لا هذا ولا هذا[7].

١١ - من تكلم بالأقوال التي جعل الشارع لها حقائق ومقاصد، وهو لا يريد بها حقائقها المقومة لها ولا مقاصدها التي جعلت الألفاظ محصلة لها، فهو

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص ٦٥.
(٢) المصدر نفسه، ج١٧، ص٤٩٦.
(٣) المصدر نفسه، ج١٩، ص ١٧٢.
(٤) المصدر نفسه، ج٢١، ص٥٠٣.
(٥) المصدر نفسه، ج٢٨، ص١٧١.
(٦) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ١٤٠.
(٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٥، ص٣٣٧. ج٤، ص٣٣٠.

مستهزئ بآيات الله، وإذا كان الاستهزاء بها حراما وجب إبطاله وإبطال تصرفاته[1].

١٢ - من قصد بالعقود الشرعية ونحوها غير ما شرعت له من حصول الحرام أو سقوط الواجب فهو مخادع لله[2].

١٣ - قصد المكلف المصالح التي جاءت الشريعة بما يخالفها مراغمة بينة لمقصود الشارع[3].

القسم الثالث

قواعد إثبات المقاصد

١ - كل ما يظن أنه سبب لحصول المقاصد مما حرمته الشريعة إما أن لا يكون سببا صحيحا، وإما أن يكون ضرره أكثر من نفعه. وأما ما كان سببا صحيحا، منفعته أكثر من مضرته فلا ينهى عنه الشرع بحال[4].

٢ - كل ما لم يشرع من العبادات مع قيام المقتضي لفعله مع انتفاء المانع غير مقصود شرعا[5].

٣ - الشارع لا يشرع العبث[6].

٤ - المقاصد الفرعية التي لا تنافي المقاصد الأصلية، بل تستدعي بقاءها

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٦٧.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٣٣.
(٣) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٢٤٧.
(٤) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص٣٦٢.
(٥) المصدر نفسه، ص٣٦٣.
(٦) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٢٣٨.

ودوامها مقصودة شرعا[1].

٥ - ما لا يتم الواجب إلا به واجب بالقصد الثاني لا بالقصد الأول[2].

٦ - الدين مبني على أصلين أن لا يعبد إلا الله، ولا يعبد إلا بما شرع، لا نعبده بالبدع[3].

٧ - إذا ذكر حكمة للفعل لم يلزم أن لا تكون له حكمة أخرى، لكن لابد لتخصيص تلك الحكمة بالذكر في ذلك الموضع من مناسبة[4].



---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٢٤٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٦، ص١٥١.

(٤) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج١، ص١٦٠.



المبحث السابع

مراعاة مقاصد المكلفين

لقد سبق في سد الذرائع أن ابن تيمية دائما يربط بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، فيجعل مقاصد المكلف وسيلة ومعينة لتحقيق مقاصد الشارع، وقد تجلى هذا كثيرا عند حديثه عن العقود والتصرفات في مؤلفاته، فهو دائما يقرن في نظره إلى العقود والتصرفات بين البواعث عليها ومآلاتها، لأن الوسائل تأخذ حكم المقاصد والمآلات.

فهو يقرر أن الإرادة التي لا تطابق مقصود الشارع غير معتبرة[1]. وأن مقاصد المكلف لا بد أن توافق مقاصد الشارع، وأن العقائد والمقاصد الفاسدة في حق الله تعالى تجب إزالتها وإزالة فروعها وأصولها التي توجبها[2]. ويؤكد على أن كل عمل لا يراد به وجه الله، ولا يوافق أمره وقصده مردود على صاحبه[3]. ولا بد في جميع العبادات أن تكون خالصة لله سبحانه[4]. ويذكر أن الإعراض عن مقصود الشارع وحكمته يوجب الخسف والمسخ[5]. وأن من قصد بالعقود الشرعية ونحوها غير ما شرعت له من حصول الحرام أو سقوط الواجب، أي مناقضة قصد الشارع، فهو مخادع لله سبحانه[6]. ويعتمد قاعدة

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٢٤٥.

(٢) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج٢، ص٤٨٧.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٦٥.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص١٩٠.

(٥) ابن تيمية، بيان الدليل، ص١٠١.

(٦) المصدر نفسه، ص٢٣٣.

مهمة وهي: كل تصرف شرعي يقصد به العاقد مقصوده الشرعي فهو جائز، وله أن يتوسل به إلى أمر مباح، بخلاف من قصد ما ينافي المقصود الشرعي[1].

ويمكن إبراز اهتمام ابن تيمية ورعايته لمقاصد المكلفين في الجوانب التالية:

الأول: تركيزه على ذلك واعتباره لمقاصد المكلفين، ويبدو هذا جليا في كتابه بيان الدليل على بطلان التحليل، والمجلدات العاشر والثامن عشر والخامس والثلاثين من مجموع الفتاوى، وما هو مبثوث في كتبه ليس بمحصور، ويصعب أن تحويه السطور.

الثاني: ما بسطته من أقواله عند الحديث عن سد الذرائع وإبطال الحيل.

الثالث: ما تقدم من قواعد مقاصد المكلفين عنده.

الرابع: اهتمامه بإصلاح القلوب ورعايتها، وتطهيرها ودرء الفساد عنها، واعتباره إصلاح القلب الذي هو محل الدين أهم من إصلاح النفس والعقل والنسل والمال. وقد تقدم كلامه في ذلك عند استدراكه على الأصوليين حصر المقاصد في الضروريات الخمسة المعروفة[2].

الخامس: شرحه حديث: « إنما الأعمال بالنيات »[3]. **حيث وضح فيه بعض الأمور منها:**

١ - أن أصل العمل الصالح هو إخلاص العبد لله في نيته، فإنه سبحانه إنما أنزل الكتب وأرسل الرسل وخلق الخلق لعبادته.

٢ - أن هذا الحديث متفق على صحته، تلقته الأمة بالقبول والتصديق،

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص٣٩٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٢، ص٢٣١-٢٣٤.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، ج١، ص٩.

والمعنى الذي دل عليه أصل عظيم من أصول الدين، بل هو أصل كل عمل، وأنه من الأحاديث التي عليها مدار الإسلام.

٣ - لفظ النية في كلام العرب من جنس لفظ القصد والإرادة ونحو ذلك.

٤ - لفظ النية يجري في كلام العلماء على نوعين:

أ - تارة يريدون بها تمييز عمل من عمل، وعبادة من عبادة.

ب - وتارة يريدون بها تمييز معبود عن معبود، ومعمول له عن معمول له.

فمثال الأول: كلامهم في النية، هل هي شرط في طهارة الأحداث؟ وهل تشترط نية التعيين والتبييت في الصيام.

ومثال الثاني: كالتمييز بين إخلاص العمل لله، وبين أهل الرياء والسمعة.

٥ - أن النية محلها القلب، فمن نوى بقلبه ولم يتكلم بلسانه أجزأته النية بالاتفاق[١].

وفي موطن آخر يوضح أن العبادات المقصودة يمتنع أن تكون هي العبادات المأمور بها بدون نية، وأن النية المعهودة في العبادات تشتمل على أمرين: على قصد العبادة، وقصد المعبود.

وقصد المعبود هو الأصل، وإنما تطمئن النفوس بوصولها إلى مقصودها، وقصد العبادة إنما هو تابع للمقصود الأصلي[٢].

السادس: قوله رحمه الله: «إن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فتجعل الشيء حلالا أو حراما، وصحيحا أو فاسدا، أو صحيحا من وجه فاسدا من وجه، كما أن

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٨، ص٢٤٤-٢٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ج٢٦، ص٢٣-٢٥.

القصد في العبادات يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة، أو صحيحة أو فاسدة. ودلائل هذه القاعدة كثيرة جدا»[1].

وبعد أن حشد الأدلة الكثيرة [2] على ذلك واستقراها كعادته قال: «فهذه النصوص كلها تدل على أن المقاصد تغير أحكام التصرفات من العقود وغيرها، والأحكام تقتضي ذلك أيضا»[3].

وقال: «الذي يميز بين هذا التصرف وهذا هو القصد والنية، فلولا مقاصد العباد ونياتهم لما اختلفت هذه الأحكام، ثم الأسماء تتبع المقاصد، ولا يجوز لأحد أن يظن أن الأحكام اختلفت بمجرد اختلاف الألفاظ التي لم تختلف معانيها ومقاصدها، بل لما اختلفت المقاصد بهذه الأفعال اختلفت أسماؤها وأحكامها، وإنما المقاصد حقائق الأفعال وقوامها، وإنما الأعمال بالنيات»[4].

وذكر في موطن آخر أن أصول الإمام أحمد توجب اعتبار المقاصد والمعاني دون مجرد اللفظ، كما يعتبرها الإمام مالك وغيره من أهل المدينة. وفقهاء الحديث وفقهاء المدينة متفقون على هذا الأصل، وهو رعاية المقاصد في العقود[5].

والخلاصة: أن اعتبار المقاصد في العقود والتصرفات[6]، قاعدة عظيمة يستند إليها ابن تيمية في هذا الباب، فهي وكل ما سبق يدل على مراعاته لمقاصد المكلفين ونياتهم.

---

(١) ابن تيمية، بيان الدليل، ص١٢٧.

(٢) تقدم ذكرها عند الدليل الحادي عشر على تحريم الحيل.

(٣) ابن تيمية، بيان الدليل، ص١٢٨.

(٤) المصدر نفسه، ص١٤٠.

(٥) ابن تيمية، تفسير آيات أشكلت، ج٢، ص ٦٧٤-٦٧٥. وانظر: الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٣٢٣.

(٦) ابن تيمية، بيان الدليل، ص ١٦١، وللتوسع في هذه القاعدة انظر عمر الأشقر، مقاصد المكلفين، ص ٦١، وما بعدها.

الخاتمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

فقد توصلت من خلال هذا البحث إلى نتائج، ومن أهمها:

١ - أن المراد بمقاصد الشريعة هو: الحِكم التي أرادها الله تعالى من أوامره ونواهيه لتحقيق العبودية له، وصلاح العباد في المعاش والمعاد.

٢ - أن علم مقاصد الشريعة ليس علما مخترعا، بل كان موجودا في الكتاب والسنة، ومتداولا بين الصحابة والتابعين، واستمر تناقله بين العلماء حتى وقتنا الراهن.

٣ - أن العلم بمقاصد الشريعة ضروري لكل من المجتهد والعامي.

فأهميتها للمجتهد - بحيث تكون ملكة وسجية فيه - **وذلك في المجالات التالية:**

أ - فهم النصوص الشرعية وتفسيرها ومعرفة دلالالتها.

ب - التوفيق بين الأدلة المتعارضة والترجيح بينها.

ج - معرفة أحكام النوازل التي لم ينص عليها بالخصوص.

د - تنزيل الأحكام الشرعية على الظروف والقرائن المكانية والزمانية (فقه الواقع وتحقيق المناط).

هـ - تحقيق التوازن والاعتدال في الأحكام وعدم الاضطراب.

وأما أهميتها بالنسبة للعامي فتظهر في المجالات التالية:

أ - زيادة الإيمان بالله تعالى وترسيخ العقيدة الإسلامية.

ب - تحصينه ضد الغزو الفكري والعقدي الدخيل والتيارات المنحرفة.

ج - اعتبارها أسلوبا ضروريا في دعوة الناس إلى الاستخدام واقتناعهم به .

٤ - ضرورة فهم قضية التعليل لابتناء مقاصد الشريعة عليها، وعدم الانسياق وراء دعوى الأشاعرة والظاهرية في عدم تعليل الشريعة.

٥ - أهمية إدراك طرق معرفة الشريعة وهي:

أ - الاستقراء.

ب - ضبط اللسان العربي.

ج - سياق الخطاب.

د - الاقتداء بالصحابة.

هـ - دلالة المقاصد الأصلية على المقاصد التبعية.

و - سكوت الشارع عن الحكم مع قيام المقتضي وتوافر الشرط وانتفاء المانع. واشتراط الاستعانة بالله في الاهتداء إليها.

٦ - اعتبار حفظ الدين أساس المقاصد وغايتها، وما عداه من حفظ النفس والعقل والنسل والمال إنما هو مكمل ومتمم له.

٧ - وجوب مراعاة الحاجيات والتحسينات لأنها مكملات للضروريات ووسائل إليها، إذ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

٨ - ضرورة مراعاة حفظ الدين باطنا وظاهرا.

٩ - مراعاة المقاصد الضرورية ثابت في كل الشرائع وهو من الأمور القطعية.

١٠ - أن حفظ مقاصد الشريعة من جانب الوجود وجلب المصالح مقدم على حفظها من جانب العدم وتعطيل المفاسد.

١١ - أن المصالح والمفاسد ينظر إليها على أنها مختلطة غالبا، وحكم الشارع فيها إنما هو بحسب الجهة الراجحة، فإذا ترجحت جهة المصلحة أمر الشارع بها، وإذا ترجحت جهة المفسدة نهى الشارع عنها.

١٢ - أن العقل البشري يعجز عن إدراك المصالح والمفاسد على التفصيل بمعزل عن نور الشريعة وضوئها.

١٣ - أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها.

١٤ - أن ابن تيمية من رواد فقه الأولويات والترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة والمتزاحمة، فإن حقيقة ما جاءت به الرسل هو معرفة مراتب المعروف ومراتب المنكر، بحيث يقدم عند التزاحم أعرف المعروفين وينكر أنكر المنكرين، فليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر فحسب، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين فيجلبه، وشر الشرين فيعطله.

١٥ - أن مقاصد الشريعة لها ارتباط وثيق الصلة بالأحكام الشرعية وأدلتها الأصولية إذ مقاصد الشريعة محراب الأدلة الشرعية وقبلتها وغايتها.

فهي مرتبطة بالأدلة الشرعية المتفق عليها، وهي: القرآن والسنة والإجماع، إذ هذه الأدلة تعتبر مصادر وروافد للمقاصد.

وهي مرتبطة بالأدلة الشرعية المختلف فيها، وهي: القياس والاستصحاب والمصالح المرسلة وسد الذرائع ومنع الحيل وقول الصحابي والاستحسان والعرف وشرع من قبلنا ومرتبطة كذلك

بالسياسة الشرعية.

ووجه ارتباطها أن هذه الأدلة تمثل مناهج وطرائق في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع مما يحقق مقاصد الشريعة ويحفظها.

١٦ - ضرورة ربط علم مقاصد الشريعة بعلم أصول الفقه، وعدم الفصل بينهما، إذ المقاصد تمثل الكليات، وما عداها يمثل الجزئيات، ولا بد من ربط الكلي بالجزئي لتحقيق العدل والقسط في الأحكام الشرعية، ومن فصل بينهما فقد وقع في الجهل والظلم.

١٧ - لا بد من المواءمة بين مقاصد المكلف ومقاصد الشارع، إذ قصد الشارع من المكلف أن يكون عبد الله طوعا، كما هو عبد لله كرها.

١٨ - مراعاة الاعتدال في مقاصد الشريعة وعدم التفريط أو الإفراط فيها.

١٩ - إذا كان الشاطبي شيخ المقاصديين على المستوى النظري، فشيخ المقاصديين على المستوى التطبيقي العلمي هو ابن تيمية.

٢٠ - حتمية الاهتمام بنظرات ابن تيمية في مجال مقاصد الشريعة، وتركيز الدراسات حولها، لأنها تمثل تجديدا وإثراء لهذا العلم وضبطا وإحكاما له.

٢١ - من الحقائق المسلم بها استفادة الشاطبي من ابن تيمية، وارتكازه في تأصيله لعلم المقاصد، ومباحث من كتابيه الموافقات والاعتصام على شيخ الإسلام ابن تيمية.

٢٢ - لابن تيمية دور بارز ومكانة رفيعة في مضمار علم المقاصد، نظرا لإثرائه بالتطبيقات والقواعد المقاصدية.

٢٣ - تمثل هذه الرسالة أنموذجا في دراسة المقاصد عند ابن تيمية إذ هي دراسة في هذا الباب عند شيخ الإسلام.

هذا، ولست أدعي العصمة فيما كتبته وتوصلت إليه، فما كان فيه من صواب فبتوفيق الله، وما كان من خطأ فمن نفسي ومن الشيطان، وإنني أرحب بكل نقد بناء وحوار هادف بقصد الإصلاح.

وأسأل الله جل جلاله أن يجعل هذه الرسالة في ميزان حسناتي، يوم لا ينفعُ مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.



فهرس

المصادر والمراجع مرتبة هجائيا

- الآجري، تحريم النرد والشطرنج والملاهي، ط١، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، ١٩٨٢م
- الآمدي، علي بن محمد، غاية المرام في علم الكلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٩٧١م.
- الآمدي، علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢هـ.
- إبراهيم سلقيني، مقاصد الشريعة الإسلامية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، عدد٣، الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩١م ص ٧ ٢٣.
- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد العبسي، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ط٢، الدار السلفية، الهند، ١٩٧٩م.
- ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦م.
- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني ودار البيان، ١٩٦٩م.
- إبراهيم أنيس وجماعة، المعجم الوسيط، ط٢، القاهرة.
- إبراهيم عقيلي، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ١٩٩٤م.

- ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ط٤، المكتب الإسلامي، ١٣٩١هـ.
- أحمد الحليبي، أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ط١، كتاب الأمة، قطر، ١٩٩٧م.
- أحمد الرفايعة، أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان الأردن، ١٩٩٢م.
- أحمد موافي، الضرر في الفقه الإسلامي، ط١، دار ابن عفان، السعودية، ١٩٩٧م.
- أحمد، الإمام أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.
- أحمد الشنقيطي، أحمد محمود عبد الوهاب، الوصف المناسب لشرع الحكم، المجلس العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدنية المنورة، ١٤١٥هـ.
- إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٣م.
- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السول في شرح منهاج الأصول، ط١، الرسالة، بيروت، ١٩٨٠م.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م.
- الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن بن أحمد، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ط١، دار المدني، جدة، ١٩٨٦م.
- الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، المكتب الإسلامي.
- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادته، ط١، المكتب الإسلامي، ١٩٦٩م.
- أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير على كتاب التحرير، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٠هـ.
- بابكر الحسن، خليفة بابكر، فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي وأصوله، مجلة كلية الشريعة والقانون، عدد١، جامعة الإمارات العربية المتحدة،

١٩٨٧م، ص٩٧ ١٤٢.
📖 البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري متن فتح الباري، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.
📖 البرديسي، محمد زكريا، أصول الفقه، دار الثقافة، مصر، ١٩٨٥م.
📖 البزار، عمر بن علي، الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٦هـ.
📖 البرزنجي، عبد اللطيف عبد الله عزيز، التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، ط١، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.
📖 البغوي، الحسين بن مسعود الفراء، شرح السنة تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط١، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٧٧م.
📖 بكر أبو زيد، بكر بن عبد الله، التقريب لفقه ابن قيم الجوزية، دار الهلال، الرياض.
📖 أبو بكر الرازي، محمد بن أبي بكر عبد القادر، مختار الصحاح.
📖 البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢م.
📖 البيطار، محمد بهجة، حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت.
📖 ابن بدران، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي.
📖 البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢م.
📖 البيهقي، أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، دار التراث، القاهرة.
📖 الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة أبو عيسى، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، ط٢، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٩٧٥م.
📖 التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح لمتن

التنقيح في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت.
🕮 التهانوي، محمد بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط١، مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.
🕮 التنبكتي، أحمد بن أحمد بن أحمد، بن عمر بن محمد أفيت، نيل الابتهاج بتطريز الديباج.
🕮 آل تيمية، أبو البركات عبد السلام بن عبد الله وعبد الحليم بن عبد السلام وشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم، المسودة في أصول الفقه، مطبعة المدني، القاهرة.
🕮 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، شرح العقيدة الأصفهانية، تعليق حسنين مخلوف، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
🕮 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٨م.
🕮 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، حقيقة الصيام، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ط٤، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٧هـ.
🕮 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلخيص كتاب الاستغاثة المعروف بالرد على البكري، حققه محمد عجال، مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٧هـ.
🕮 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الأموال المشتركة، تحقيق د. ضيف الله الزهراني، ط١، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ١٩٨٦م.
🕮 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، فقه الكتاب والسنة ورفع الحرج عن الأمة، تحقيق فريد الهنداوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م.
🕮 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، نقض المنطق، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.
🕮 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق محمد حامد الفقي، ط١، إدارة ترجمان السنة، باكستان، ١٩٨٢م.
🕮 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط١ مؤسسة قرطبة، مصر، ١٩٨٦م.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الاستقامة، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط٢، مؤسسة قرطبة، مصر.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي وابنه محمد، ط١، ١٣٩٨هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، قاعدة في الرد على الغزالي في التوكل، تحقيق علي الشبل، ط١، دار الصميعي، السعودية، ١٩٩٥م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تيسير العبادات لأرباب الضرورات، تحقيق سعود الحربي، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٨م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، ط٣، إدارة ترجمان السنة، لاهور باكستان، ١٩٧٦م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، النبوات دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ط١، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ١٣٩١هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، مطابع المجد.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، ١٩٧٩م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، شرح العمدة في بيان مناسك الحج والعمرة، تحقيق د. صالح الحسن، ط١، مكتبة الحرمين، الرياض، ١٩٨٨م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، اختارها علاء الدين علي البعلي، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٠م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مختصر الفتاوى المصرية، اختصرها، بدر الدين محمد البعلي، ط١، دار نشر الكتب الإسلامية، باكستان، ١٩٧٧م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق محمد الحلواني ومحمد شودري، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٧م.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ١٣٨٩هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، قاعدة في الاستحسان، علق عليها محمد عزير شمس، ط١، دار علم الفوائد، السعودية، ١٤١٩هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء، تحقيق عبد العزيز الخليفة، ط١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٧م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الكتاب العربي.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان الدليل على بطلان التحليل، تحقيق د. فيحان المطيري، ط٢، مكتبة أضواء النهار، السعودية، ١٩٩٦م.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.
- ابن جرير الطبري، محمد، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار المعارف، مصر.
- الجصاص، أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، ط٢، وزارة الأوقاف، الكويت، ١٩٩٤م.
- جلال الدين عبد الرحمن، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، ط٢، ١٩٩٠م.
- الجليند، محمد السيد دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، ط١، مطبعة التقدم، القاهرة ١٩٧٨م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، مغيث الخلق في ترجيح القول الحق، ط١، ١٩٣٤م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ط٣، دار الوفاء، المنصورة، ١٩٩٢م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الغياثي غياث الأمم في التياث

الظلم، ط٢، ١٤٠١هـ.
- حاجي خليفة، المولى مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، ١٩٨٢م.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، المكتبة الأثرية، باكستان، ١٩٦٤م.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الكتب الحديثة، شارع الجمهورية بعابدين.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، لسان الميزان، ط٢، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٧١م.
- الحجوي، محمد الحسن الثعالبي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ١٩٧٧م.
- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، المحلى، دار الفكر.
- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة العاصمة، القاهرة.
- حسن مرعي، الاستحسان الأصولي حقيقته وحجيته، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، العدد ١٤، الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩٧م، ص٩ - ٣٥.
- الحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ١٩٩٥م.
- حسين الترتوري، فقه الواقع دراسة أصولية فقهية، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، عدد ٣٤، السعودية، ١٤١٨هـ.
- حسين الترتوري، اجتهاد المقاصدي سلاح ذو حدين، مجلة الدعوة، عدد ١٦١١، السعودية، أكتوبر ١٩٩٧م، ص١١ .
- حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي دار النهضة العربية،

١٩٧١م.
🕮 حسين حامد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة، ط١، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ١٩٩٣م.
🕮 حسين سيد، الدولة والإصلاح في السياسة الشرعية لابن تيمية، مجلة أضواء الشريعة، عدد ١٢، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٤٠١هـ، ص٤٧٧ - ٤٩٧.
🕮 الخادمي، نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته، ط١، كتاب الأمة، عدد ٦٦، قطر، ١٩٩٨م.
🕮 الخضري، محمد الخضري بك، أصول الفقه، ط٦، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٦٩م.
🕮 ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
🕮 الخن، مصطفى سعيد، الأدلة التشريعية وموقف الفقهاء من الاحتجاج بها، ط١، مؤسسة الرسالة، سوريا، ١٩٩٧م.
🕮 الخن، مصطفى سعيد، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ط١، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ١٩٨٤م.
🕮 الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، ط١، دار الكتاب العربي، ١٩٨٧م.
🕮 أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، ط١، نشر وتوزيع محمد علي السيد، حمص، ١٩٦٩م.
🕮 ابن دقيق العيد، محمد بن وهب، إحكام الأحكام بشرح عمدة الأحكام بحاشية العدة للصنعاني، ط٢، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٤٠٩هـ.
🕮 الدهلوي، أحمد المعروف بشاه ولي الله بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، دار التراث، القاهرة، ١٣٥٥هـ.
🕮 الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحافظ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢م.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢م.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، مفاتيح الغيب، المطبعة البهية المصرية.
- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد، الذيل على طبقات الحنابلة، دار المعرفة بيروت.
- ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٩٧٥م.
- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط٤، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ١٩٩٥م.
- الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
- الزرقاء، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، ط٩، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٨م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، ط١، وزارة الأوقاف، الكويت، ١٩٨٨م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، المنثور في القواعد، ط٢، شركة دار الكويت للصحافة، الكويت، ١٩٨٥م.
- الزركلي، خير الدين الزركلي، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ط١١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٥م.
- الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، ط٢، عيسى البابي الحلبي، مصر.
- أبو زهرة، محمد، ابن حنبل حياته وعصره - آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي،

القاهرة.
- أبو زهرة، محمد، ابن حزم حياته وعصره - آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة.
- أبو زهرة، محمد، الشافعي حياته وعصره - آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة.
- أبو زهرة، محمد، مالك حياته وعصره - آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة.
- أبو زهرة، محمد، ابن تيمية حياته وعصره - آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة.
- زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٤م.
- الزيلعي، عبد الله بن يوسف الحنفي، نصب الراية لأحاديث الهداية، ط٢، المكتبة الإسلامية، ١٩٧٣م.
- سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية التعليل الفقهي، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٠م.
- السبكي، علي بن عبد الكافي، وولده تاج الدين عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤م.
- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤م.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، ط١، دار الكتب العلمية، ١٩٧٩م.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧م.
- السفاريني، محمد بن أحمد، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية، المكتب الإسلامي، بيروت.

- السفياني، عابد بن محمد، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، ط١، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ١٩٨٨م.
- السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، ط١، مطبعة الخلود، ١٩٨٧م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الاجتهاد في الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٤م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، شرح الشيخ عبد الله دراز، ط٢، المكتبة التجارية، مصر، ١٩٧٥م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق مشهور حسن، ط١، دار ابن عفان، السعودية، ١٩٩٧م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي أبو إسحاق، الاعتصام.
- الشافعي، الإمام محمد بن إدريس، الأم، كتاب الشعب، مصر، ١٩٦٨م.
- الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار الفكر.
- شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١م.
- شمس الحق، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم أبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ط٢، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٩٦٨م.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ١٩٨٨م.
- الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام حرره وصححه ألفرد جيوم.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، طلب العلم وطبقات المتعلمين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢م.

- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار المعرفة، بيروت.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، ط١، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر ١٩٧٨م.
- صالح آل منصور، صالح بن عبد العزيز، أصول الفقه وابن تيمية، ط٢، ١٩٨٥م.
- صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري، التوضيح لمتن التنقيح، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ط١، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٤م.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير، العدة حاشية على إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ط٢، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٤٠٩م.
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، رسالة الإمام الطوفي في تقديم المصلحة في المعاملات على النص مطبعة جامعة الأزهر، ١٩٦٦م.
- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، التعيين في شرح الأربعين، ط، مؤسسة الريان، بيروت، ١٩٩٨م.
- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، شرح مختصر الروضة، تحقيق د. عبد الله التركي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٠م.
- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، تحقيق د. إبراهيم بن عبد الله آل إبراهيم، ط١، مطابع الشرق الأوسط، ١٩٨٩م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع.
- عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، مجلة الأزهر، هدية عدد رمضان، ١٤١٥هـ.
- عبد الرحمن عبد الخالق، لمحات من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت.
- عبد الرحمن عبد الخالق، شيخ الإسلام ابن تيمية والعمل الجماعي، ط١، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ١٩٩٠م.
- عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، عمان الأردن، ١٩٩٦.
- عبد الحميد إسماعيل أبو المكارم، الأدلة المختلفة فيها وأثرها في الفقه الإسلامي، دار المسلم، القاهرة.
- ابن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، مختصر الفوائد في أحكام المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى، تحقيق د. صالح آل منصور، ط١، دار الفرقان، السعودية، ١٩٩٧م.
- ابن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، مختصر الفوائد في أحكام المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى، تحقيق إياد خالد الطباع، ط١، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٦م.
- عبد العزيز الربيعة، عبد العزيز بن عبد الرحمن بن علي، السبب عند الأصوليين، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، ١٩٨٠م.
- عبد العظيم الديب، فقه إمام الحرمين، ط٢، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ١٩٨٨م.
- عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، ط١، دار القرآن الكريم، بيروت، ١٩٨٦م.

- عبد اللطيف رياضي زادة، أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون، مكتبة الخانجي، مصر.
- عبد الله التركي، عبد الله بن عبد المحسن، أصول مذهب الإمام أحمد، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦م.
- عبد المجيد السوسوة الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ط١، كتاب الأمة، عدد ٦٢، قطر، ١٩٩٨م.
- ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، المحرر في الحديث، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٥م.
- عبد الوهاب أبو سليمان، الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، ط٢، دار الشروق، جدة، ١٩٨٤م.
- عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي، فيما لا نص فيه، ط٣، دار القلم، الكويت، ١٩٧٢م.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام، كتاب الأموال، ط٣، دار الفكر، القاهرة، ١٩٨١م.
- العبيدي، حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة ط١، دار قتيبة، بيروت، ١٩٩٢م.
- العجلوني، إسماعيل محمد الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الالتباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ط٣، دار إحياء التراث الغربي، بيروت، ١٣٥١هـ.
- علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩١م.
- العلائي، خليل بن كيكلدي بن عبد الله، تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، ط١ دار البشير، عمان، ١٩٩١م.
- العلائي، خليل بن كيكلدي، المجموع المذهب في قواعد المذهب ط١، وزارة الأوقاف، الكويت، ١٩٩٤م.
- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط٥، دار الغرب

الإسلامي، ١٩٩٣م.
- علي العميريني، جلب المصالح ودرء المفاسد، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود، عدد - ٥، السعودية، ١٤١٢هـ، ص ١٩ - ١٤٣. علي الندوي، القواعد الفقهية، ط٣، دار القلم، دمشق، ١٩٩٤م.
- علي العميريني،الاستدلال عند الأصوليين، ط١،مكتبة التوبة، الرياض، ١٩٩٠م.
- علي الشبل، علي بن عبد العزيز بن علي، الثبت فيه قوائم ببعض مخطوطات ابن تيمية وابن قيم الجوزية، ط١، دار الوطن، الرياض، ١٤١٧هـ.
- ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط٢، دار المسيرة، بيروت، ١٩٧٩م.
- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، ط٢، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٠م.
- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، أساس القياس، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٩٩٣م.
- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ط١، شركة المدينة المنورة، جدة.
- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧١م.
- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ط١، شركة دار الأرقم، بيروت، ١٩٩٨م.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ط٢، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٧٢م.
- فؤاد عبد المنعم، شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام، ط١، دار الوطن، الرياض، ١٤١٧هـ.
- ابن فرحون، إبراهيم بن محمد اليعمري، تبصرة الحكام في أصول الأقضية، ومناهج الأحكام، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م.

- فوزي خليل، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، ط١، المعهد العالي للفكر الإسلامي، أمريكا، ١٩٩٦م.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب الشيرازي، القاموس المحيط، المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٤٤م.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب الشيرازي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، وزارة الأوقاف، مصر، ١٩٨٦م.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير، دار الفكر.
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ط١، المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٢م.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، ومعها شرحها نزهة الخاطر العاطر لابن بدران، ط٢، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٤م.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، المغني على مختصر الخرقي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، ط٥، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨م.
- القرافي، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، ط٢، دار عطوة، ١٩٩٣م.
- القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، عالم الكتب، بيروت.
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، ط٣، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٦٧م.
- قلعه جي، محمد رواس، منهج معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ص٥٩ - ٦٩.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مطبعة المدني، القاهرة.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، أسماء مؤلفات ابن

تيمية، ط٢، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٦م.
📖 ابن القيم، محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزيـة، الوابـل الصيـب مـن الكلم الطيب، ط٢، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٩٧٩م.
📖 ابن القيم، محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيـم الجوزيـة، مفتـاح دار السـعادة ومنشور ولاية العلم والإدارة، ط٣، مكتبة حميدو، الإسكندرية، ١٩٧٩م.
📖 ابن القيم، محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة، والتعليل، دار التراث، القاهرة.
📖 ابن القيم، محمد بن أبي بكر المعروف بـابن قيـم الجوزيـة، إغاثـة اللهفـان مـن مصائد الشيطان، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٤م.
📖 ابن القيم، محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيـم الجوزيـة، الجـواب الكـافي لمـن سأل عن الدواء الشافي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م.
📖 ابن القيم، محمد بن أبي بكر المعـروف بـابن قيـم الجوزيـة، مختصـر الصواعـق المرسلة على الجهمية والمعطلة، دار الكتب العلمية، بيروت.
📖 ابن القيم، محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، مدارج السـالكين بـين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
📖 ابن القيم، محمد بن أبي بكر المعروف بـابن قيـم الجوزيـة، بدائـع الفوائـد، دار الكتب العربي، بيروت.
📖 ابن القيم، محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزيـة، إعـلام الموقعـين عـن رب العالمين، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٩٦٨م.
📖 الكناني، علي بن محمد بن عراق، تنـزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشـنيعة الموضوعة، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٩م.
📖 ابن كثير، أبـو الفـداء إسمـاعيل بـن كثـير، تفسـير القـرآن العظيـم، الشـعب، القاهرة.
📖 ابن كثير، أبو الفـداء إسمـاعيل بـن كثـير، البدايـة والنهايـة، مكتبـة المعـارف، بيروت، ١٩٨٨م.

- ابن اللحام، علي بن عباس البعلي، القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٥م.
- مالك، الإمام مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي.
- الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤م.
- محمد الأشقر، بحث في المقاصد غير منشور.
- محمد الأشقر، أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية، ط١، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ١٩٧٨م.
- محمد البرهاني، محمد هشام، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، تصوير، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٥م.
- محمد البغا، محمد الحسن مصطفى، درء المفسدة في الشريعة الإسلامية، ط١، دار العلوم الإنسانية دمشق، ١٩٩٧م.
- محمد الجيزاني، محمد بن حسين بن حسن، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ط٢، دار ابن الجوزي، السعودية، ١٩٩٨م.
- محمد مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، بيروت.
- محمد الدسوقي، الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية، ط١، دار الثقافة، الدوحة، ١٩٨٧م.
- محمد الدسوقي وأمينة الجابر، مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي، ط١، دار الثقافة، الدوحة، ١٩٩٠م.
- محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد ٦، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٢هـ، ص٣٠١ ٣٣٣.

- محمد مظهربقا، معجم الأصوليين، جامعة أم القرى، مكة، ١٤١٤هـ.
- محمد المبارك، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، ط١، دار الفكر، ١٩٦٨م.
- محمد الوكيلي، فقه الأولوليات دراسة في الضوابط، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ١٩٩٧م.
- محمد يوسف موسى، ابن تيمية، المؤسسة المصرية العامة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- محيي الدين محمد قاسم، السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٧م.
- مرعي الكرمي، مرعي بن يوسف، الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦م.
- مسفر القحطاني، المقاصد الشرعية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، عدد ٣٦، السعودية، ١٩٩٨م، ص١٣٦ ١٧٥.
- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ١٩٨م.
- مصطفى البغا، أثر الأدلة المختلف فيها، ط٢، دار القلم، دمشق، ١٩٩٣م.
- مصطفى الزلمي، فلسفة التشريع، دار الرسالة، بغداد، ١٩٧٩م.
- المقري، محمد بن محمد بن أحمد، القواعد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
- المناوي، محمد المدعو بعبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٢م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي بن أحمد بن أبي القاسم بن حقبة، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.
- ابن مودود الموصلي، عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.
- ناصر الميمان، القواعد والضوابط الأصولية عند ابن تيمية في كتاب الطهارة والصلاة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٩٩٦م.

- ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير في أصول الفقه، ط١، جامعة أم القرى، مكة، ١٩٨٧م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم الحنفي، الأشباه والنظائر، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦م.
- النسائي، أحمد بن شعيب بن علي، سنن النسائي بشرح السيوطي، ط٣، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٨٨م.
- أبو النور زهير، محمد بن أبو النور، أصول الفقه، دار الطباعة المحمدية، القاهرة.
- الهندي، علاء الدين علي المتقى بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩م.
- هنري لاوست، شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية، ترجمة وإعداد محمد عبد العظيم علي، دار الدعوة، القاهرة، ١٩٩٧م.
- الهيثمي، علي بن أبي بكر، كشف الأستار عن زوائد البزار، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩م.
- الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة المعارف، بيروت.
- الهيثمي، علي بن أبي بكر، موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد العرقوسي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م.
- وزارة الأوقاف، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية، ط١، مطبعة الموسوعة الفقهية، الكويت، ١٩٨٤م.
- ابن الوكيل، محمد بن عمر بن مكي بن عبد الصمد بن المرحل، الأشباه والنظائر، ط١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٣م.
- يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ١٩٩١م.
- اليوبي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة التشريعية، ط١، دار الهجرة، السعودية، ١٩٩٨م

فهرس المحتويات

الفصل الأول
تعريف بابن تيمية وبعلم المقاصد

الفَصْلُ الثَّانِي
عرض أبرز موضوعات المقاصد عند ابن تيمية

الفصل الثالث
علاقة مقاصد الشريعة بالأدلة المتفق عليها والمختلف فيها والسياسة الشرعية عند ابن تيمية

الفصل الرابع
تطبيقات فقهية على حفظ المقاصد عند ابن تيمية

الفصل الخامس

إسهامات ابن تيمية في علم المقاصد

المؤلف في سطور:

- حصل على الشهادة الثانوية في الكويت سنة ١٩٧٩م.
- حصل على الشهادة العالية (البكالوريوس) من كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٩٨٣م.
- حصل على درجة الماجستير في الفقه وأصوله من كلية الشريعة بالجامعة الأردنية سنة ١٩٩٦م.
- حصل على درجة الدكتوراة في الفقه وأصوله من كلية الشريعة بالجامعة الأردنية سنة ١٩٩٩م.